الفلسفة الإنجليزية
في مائة عام

تأليف: رودلف متس
ترجمة: الدكتور فؤاد زكريا
مراجعة: الدكتور زكي نجيب محمود





اهداءات ٢٠٠٣
أسرة أ.د/رمزي زكي
القاهرة



الفلسفة الإنجليزية

في مائة عام

بإشراف
الإدارة العامة للثقافة
وزارة التعليم العالي

تصدر هذه السلسلة بمعاونة

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

الفلسفة الإنجليزية

فى مائة عام

تأليف

رودلف متس

ترجمة

الدكتور فؤاد زكريا

راجعه

الدكتور زكى نجيب محمود

ملتزم الطبع والنشر

دار النهضة العربية

٣٢ شارع عبد الخالق ثروت بالقاهرة ت: ٧٦٢٢٣

١٩٦٣

هذه ترجمة الجزء الأول من كتاب

A HUNDRED YEARS OF BRITISH PHILOSOPHY

تأليف **RUDOLF METZ**

وقد ظهر هذا الكتاب فى الأصل باللغة الألمانية بعنوان

Die Philosophischen Strömungen der Gegenwart in Grossbritannien (مطبعة Felix Meiner فى ليتبسج ، ١٩٣٥ ، فى مجلدين) . وترجمته الحرفية : « التيارات الفلسفية الحالية فى بريطانيا العظمى » ، ولكن الترجمة الإنجليزية تضمنت بعض التغييرات والإضافات إلى الأصل الألمانى ، وبذلك تكاد تكون طبعة قائمة بذاتها . وقد تولى الترجمة الإنجليزية الأساتذة .

هارفى J. W. Harvy

وجيسوب T. E- Jessop

وستِرت Henry Sturt

وأصدرتها دار George Allen & Unwin بلندن ، عام ١٩٣٨ (طبعة جديدة سنة ١٩٥٠) ، فى سلسلة « المكتبة الفلسفية » التى يشرف على إصدارها الأستاذ موريهيد (Muirhead Library of Philosophy)

مقدمة المترجم

قد يبدو أن كتابا عن الفلسفة الإنجليزية ، من تأليف كاتب ألمانى ، ليس أفضل الكتب التى يمكن أن تترجم فى هذا الموضوع . غير أن هذا الازدواج ذاته من أهم ميزات هذا الكتاب : ذلك لأن مجرد كون مؤلف الكتاب ينتمى إلى بلد غير ذلك الذى كتب عنه ، يتيح له النظر إلى الأمور بطريقة نقدية موضوعية يصعب أن تتوافر فيمن يكتب عن فلسفة بلاده هو ، وذلك لأسباب واضحة فالمؤلف هنا محايد لا ينتمى إلى أى مذهب من المذاهب التى يعرض لها أو إلى أية مدرسة يؤرخ لها ، فضلا عن أن السمات العامة للتفكير الإنجليزى تظهر له بوضوح أكثر مما يمكن أن تظهر به لواحد من ممثلى هذا التفكير ذاته . هذا من الناحية العامة ، أما من الناحية الخاصة فإن للمؤلف علما غزيراً بموضوع الفلسفة الإنجليزية على التخصيص ، بل إننا نستطيع أن نقول إنه كرس حياته كلها للتأريخ لها. فله أيضا كتاب بالألمانية عن حياة باركلى وتعاليمه G - Berkeley, leben und lehre (شتوتجارت ، مكتبة Frommann فى سنة ١٩٢٥) وآخر عن ديفد هيوم، حياته وفلسفته D. Hume, Leben und Philosophie (بنفس المكتبة ، سنة ١٩٢٥) وله قائمة بمراجع الفلسفة الإنجليزية ، بعنوان «الفلسفة الإنجليزية الحالية Englische philosophy der Gegenwart فى سلسلة «أبحاث فى ميدان الفلسفة Berichte aus dem Gebiele der Philosophie العدد ٢٣ ، ومقال بالفرنسية بعنوان «أصدقاء هيوم الفرنسيون وحركة الأفكار Les amitiés françaises de Humeetle mouvement des idèes فى مجلة الأدب المقارن » Revue de Littérature comparée ١٩٢٩ ، ص ٦٤٤ — ٧١٣ ، ومقال بالإنجليزية عن الاتجاهات الأخيرة فى التفكير الأخلاقى Recent Trends in Ethical thought فى مجلة

Philosophy ١٩٣٩ ، العدد ١٤، ص ٢٩٩ — ٣١٢ . ومن هذا الإنتاج الهام ، المتخصص ، يتضح لنا أن المؤلف أصلح من يكتب فى هذا الموضوع .

وفضلا عن ذلك فإن الكتاب ، كما يقول المؤلف فى مقدمته ، يمثل محاولة للتفاهم بين الألمان والإنجليز فى وقت كان البلدان فيه أحوج ما يكونان إليه . ومن المؤكد أن حدس المؤلف فى هذا الصدد كان صادقاً ، ولكن المحاولة — شأنها شأن محاولات أضخم بكثير فى مجالات أخرى أهم — قد أخفقت ، ونشبت الحرب العالمية الثانية فى العام التالى لنشر الترجمة الإنجليزية لكتابه ، وضيعت جزءا كبيرا من مجهوده ؛ إذ أن إعادة التفاهم الثقافى بين البلدين قد استغرق وقتا طويلا ، وعندما بدأت مظاهر هذا التفاهم تعود ثانية إلى الأفق كان الجو الفلسفى فى إنجلترا قد تغير إلى حد بعيد ، بحيث لم يعد الكتاب يعبر عن آخر الاتجاهات المعاصرة فى التفكير الإنجليزى تعبيرا كاملا .

على أن محاولة المؤلف أن يكون موضوعياً تماماً فى بحثه الفلسفة الإنجليزية لم تكن فى رأينا ناجحة كل النجاح ، وما أظن أن أى مؤلف غيره كان قادراً على أن يحرز فى هذا المضمار نجاحا أكبر مما أحرز . فرغم حرصه الشديد على على النزاهة والموضوعية ، يستطيع القارىء المدقق أن يلمس مظهرين للتحيز ، يعبران دون شك عن ميول شخصية لا يستطيع أى كاتب أن يخفيها تماماً مهما بذل فى ذلك من جهد : الأول هو حرصه على إظهار أهمية تأثير الفلسفة الألمانية فى الفكر الإنجليزى ، والثانى هو ميله إلى الطريقة التأملية الخالصة فى التفكير الفلسفى ، وإلى تشييد المذاهب الفكرية الشاملة ، فى مقابل الطريقة الجزئية الواقعية فى التفكير ، والتماس الحلول الجزئية المدققة مع تجنب الإفراط فى التعميم .

أما المظهر الأول ، وهو حرصه على إظهار أهمية المفكرين الألمان ، فيظهر أوضح ما يكون — بطبيعة الحال — فى الفصل الخاص بالتفكير المثالى .

(١)

ففى هذا الفصل حرص على تفنيد قضية « مويرهيد » ، وغيره ، القائلة : إن بذور المثالية كانت موجودة فى التفكير الإنجليزى على الدوام ، واتجه همه إلى إثبات أن الحركة المثالية الجديدة كانت مستوردة تماماً من ألمانيا ، مع تكييفها بما يلائم الظروف المحلية بالطبع (أنظر بوجه خاص صفحتى ٥٣٠ و٥٣١ من الطبعة الإنجليزية) ، وقد يكون لرأيه هذا ما يبرره من الوجهة التاريخية، غير أن المرء عندما يلاحظ تمجيده لشخص مثل « سترلنج » ، وتسميته إياه « رائداً » ، فى الوقت الذى قضى فيه سترلنج الجزء الأكبر من حياته يحاول فهم فيلسوف ألمانى ، هو هيجل ، فإنه لا يملك إلا أن يشعر بتأثير اعتزاز المؤلف بفلسفته القومية الألمانية من جهة ، وبوجود نوع (قد يكون لاشعوريا) من الحط من شأن الفلسفة الإنجليزية ، حين يصبح أحد «روادها» مجرد شارح غير كامل لهيجل !

وأما الموضوع الثانى ، وهو تمجيد الفكر التأملى على حساب الفكر التحليلى ، فهو واضح فى كل أجزاء الكتاب : إذ أن تحمس المؤلف كله إنما ينصب على من تميزوا « بالجرأة » من المفكرين الإنجليز ، فتعالت شطحاتهم على التجربة ، وأصدروا على الكون كله أحكاما عامة قطعية ، دون أن يعبأوا على الإطلاق بتحقيق هذه الأحكام . ولقد قدم لنا المؤلف وصفاً رائعاً لرأيه فى الفلاسفة التحليليين ، الذين يهتمون بمشا كل جزئية ويدققون النظر فيها حتى تغيب عنهم الأمور الكلية تماماً ، فى كلامه عن الفيلسوف « برود G. D. Broad » الذى اتخذه مثلا لهذا «النمط» التحليلى فى التفكير فى ص ٦٦٣ و٦٦٤ (من الأصل الإنجليزى) وصف بديع ، حافل بالسخرية الخفية ، من هذا النمط من المفكرين ، الذى ينافس الآلات فى موضوعيته ودقته و«بروده» ، وهو وصف يستحيل أن يصدر عن مفكر إنجليزى ، بل يعبر بوضوح عن رأى العقلية الألمانية الصوفية فى النزعة التحليلية الأنجلوسكسونية المعاصرة .

وعلى أساس هذا الميل الطبيعي لدى المؤلف ، اتخذت نبوءاته عن مستقبل الفلسفة الإنجليزية وجهة خاصة كانت في واقع الأمر تعبيراً عما يريده هو أن يكون ، ولكنها جاءت مخالفة تماماً للواقع . فبعد مضى ربع قرن على نشر الطبعة الإنجليزية لهذا الكتاب ، نستطيع أن نقول إن نبوءته لم تتحقق على الإطلاق . فهو يأمل ، فى هامش ص ٥٣٦ (من الطبعة الإنجليزية) ، أن يكون الاتجاه التحليلي الذى بدأ يظهر بقوة فى ذلك الحين ، وعكة طارئة (a passing distemper) ، ويرى فى المذاهب التأملية عند « مورجان » و « ألكسندر » دليلا على أن الفلسفة الإنجليزية بدأت تعود إلى مجال التحليق التأملى ، وتتخلى عن اللاأدرية وعن النزعة التحليلية المفرطة التى كانت تبدو شائعة فى ذلك الحين (أنظر ص ٦٦٢ من الأصل الإنجليزى) . ومع ذلك فإن عكس هذه النبوءة هو الذى تحقق : إذ أن المفكرين التأمليين من أصحاب المذاهب ، مثل ألكسندر وهويتهد ، كانوا هم « الوعكة العارضة » ، إذا تأملنا تاريخ الفلسفة الإنجليزية فى مجموعه ، واشتدت النزعة التحليلية قوة حتى أصبحت تسيطر على الدراسات الفلسفية فى إنجلترا وأمريكا سيطرة شبه تامة ، وأصبح كثير من الكتب الفلسفية يبدو ، على حد التعبير الساخط للمؤلف ، أشبه بكتب مدرسية فى الرياضة — وهى كلها أمور كان المؤلف يتمنى فى قرارة نفسه ألا تحدث .

وأخيراً ، ينبغى أن ننبه القارىء إلى بعض العيوب التى يبدو أنه لم يكن من ظهورها فى الكتاب بد ، سواء فى طبعته الإنجليزية وفى ترجمته العربية . فالكتاب يتوقف عند سنة ١٩٢٨ على الأكثر ، ومعنى ذلك أنه لا يقدم أى بيان عن اتجاهات هامة متعددة ظهرت بعد ذلك الحين . والأهم من ذلك أنه يتوقف بالفلاسفة أنفسهم عند سنة ١٩٢٨ ، بحيث تجاهل الإنتاج اللاحق لأولئك الذين ظلوا منهم أحياء بعد ذلك . ولم يكن فى وسعنا ، ونحن نقوم

بالترجمة العربية ، أن نكمل هذا النقص إلا إذا تصرفنا فى الكتاب على نحو يخل بطابعه الأصلى . لذلك تركنا كل شىء على ما هو عليه ، فيما عدا بعض الملاحظات الهامشية البسيطة ، ولا سيما ذكر تواريخ وفاة المؤلفين الذين توفوا فيما بين ١٩٣٨ ووقتنا الحالى ، حتى لا يظن القارىء أنهم ما زالوا أحياء . كذلك أضفنا بعض الشروح الموجزة لبعض المسائل التى افترض المؤلف فى القارىء العلم بها مقدما ، وقد لا تكون مألوفة لدى القارىء باللغة العربية ، فضلا عن بعض الترجمات الموجزة لشخصيات ليست كبيرة حتى يعرفها كل قارىء فى ميدان الفلسفة ، ولم يرد لها شرح فى النص أو فى السياق . ولكن لا يفوتنى هنا أن أوجه انتقادا عابرا إلى الناشرين الإنجليز الذين أعادوا طبع الكتاب سنة ١٩٥٠ . فصحيح أن من المستحسن فى بعض الأحيان نشر الكتب الهامة دون إدخال تعديل عليها حتى رغم اقتضاء الظروف إدخال هذا التعديل ، غير أن إضافة ملحق أو بعض الهوامش ، وذلك على الأقل لإيضاح من بقى حياً أو من توفى من الفلاسفة الذين تناولهم الكتاب ، لم يكن ليضيف الكثير إلى نفقات الطباعة ، ولكنه كان على الأقل كفيلا بتجنيب القارىء صورة مشوهة لأحوال الفلسفة الإنجليزية سنة ١٩٥٠ . ومن المظاهر الغريبة أن هامش ص ٤١ من الأصل الإنجليزى تضمن إشارة إلى كتاب « سيظهر قريباً » عن الفلسفة الإسكتلندية ، ثم ظهر اسم الكتاب فى ص ٧٧٩ على أنه صدر فعلا (سنة ١٩٣٨) ، ويزداد العجب إذا أدركنا أن هذا الكتاب الذى تحدث عنه الهامشان من تأليف أحد المترجمين الإنجليز الثلاثة للكتاب الأصلى — أى أن هذا المترجم كان يستطيع على الأقل التنبيه إلى هذا التضارب فى الإشارة إلى كتابه ، أو ينبه الناشر إلى تصحيحها فى الطبعة التالية على الأقل .

ويشعر المرء بحاجة الكتاب إلى الاكتمال فى حالة المفكرين المعاصرين ،

- بوجه خاص (ومن هنا كان الأحكم دائماً - فى رأيى - ألا تؤلف كتب التواريخ الجامعة هذه إلا بعد وفاة الشخصيات التى تتحدث عنها ، وبعدها بوقت كاف أيضاً، حتى تكون كل المؤلفات المخلّفة ذاتها قد نُشرت) . ولنأخذ على سبيل المثال شخصية برتراند رسل : فمن المعروف أن كتابات رسل قد تضاعفت منذ سنة ١٩٣٨ . وصحيح أنه يكرر نفسه كثيراً ، ولكن له أبحاثا هامة تظهر من حين لآخر . ولست أظن أن المرء يستطيع أن ينصف رسل إذا توقف فى الحديث عنه عند سنة ١٩٣٨ . ويكفى أن يتصفح المرء قائمة مؤلفاته فى سلسلة الفلاسفة الأحياء Library of Living Philosohers التى يشرف على نشرها «شيلب A. Schilpp » (وهى القائمة التى تجاوزها رسل بدورها) ليدرك مدى غزارة إنتاجه بعد هذا التاريخ . والأهم من ذلك أن وقائع حياته ذاتها قد طرأ عليها تغير حاسم : فوقف رسل الأخير من مشكلة نزع السلاح ، وتكوينه « لجنة المائة » ، وحرصه الدائم على محاربة أى نوع من الظلم يقع فى أى طرف من أطراف الأرض ، وسعيه الإيجابى فى سبيل تحقيق هذا الهدف — كل هذا كفيل بأن يضيف إلى حياة رسل صفحة جديدة كل الجدة ، تشرف الإنسانية بوجه عام ، وتشرف الفلسفة على الأخص ، وتحقق لها أملا كانت تحلم به منذ قرون عديدة — أمل الاشتراك إيجابياً فى حل المشكلات السياسية والاجتماعية للإنسان . فى رأيى أن كفاح رسل من أجل السلام ونزع السلاح ، وكفاح « سارتر » من أجل نفس هذه الأهداف ، فضلا عن قضية استقلال الجزائر ، يمثل محاولة جدية لتحقيق حلم أعرب عنه أفلاطون منذ ما يقرب من خمسة وعشرين قرناً ، وحاول أن يحققه حينئذ ولكن بطريقة ساذجة أدت إلى عكس النتائج المقصودة منه . وما هذا إلا مثل واحد — ولكنه مثل يستحق إشارة خاصة فى هذه المقدمة — لحالة فيلسوف يستحيل إصدار حكم عليه من خلال ما أنجزه فى أواسط حياته فقط .

وأخيرا ، فقد بقيت كلمة موجزة عن المنهج الذى اتبعته فى الترجمة العربية: ففى هذه الترجمة حاولت أن أوفق بقدر الإمكان بين مطلبين أساسيين : تسلسل لغة الترجمة ، والاقتراب من النص (وتلك فى الواقع هى المشكلة الكبرى فى كل ترجمة !) وقد اقتضى الأمر إضافة ترجمات لمصطلحات متعددة ليست موجودة على صورة ثابتة فى اللغة العربية ، أو تغيير ترجمات شائعة أعتقد أنها غير سليمة، أو ترك بعض المصطلحات مع كتابتها بالحروف العربية فى الحالات التى وجدت فيها ذلك أمرا لا مفر منه . وسيجد القارىء خلال النص ذاته ما يقدم لهذه التصرفات مبررات كافية .

القاهرة فى سبتمبر ١٩٦٣ . فؤاد زكريا

مقدمة المؤلف (للطبعة الألمانية)

يهدف هذا الكتاب إلى تقديم عرض لتطور الفلسفة الإنجليزية منذ حوالى منتصف القرن الماضى حتى اليوم . ومع ذلك فقد كان لزاما على ، لكى أضع أساسا للعرض الذى قدمته للفلسفة البريطانية المعاصرة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، أن أضمّن كتابى أفكارا أقدم عهدا ، وأن أبين جميع أوجه الارتباط التى تصل الحاضر بالماضى لتكوّن منهما كُلا متكاملا متماسكا إلى حد ما . وفى سبيل هذا الهدف الأخير كتبت الباب الأول من هذا الكتاب ، وبذلك يكون هذا العرض للفلسفة الإنجليزية الحديثة قد جمعها فى وحدة تاريخية كاملة الأطراف .

غير أن الموضوع الرئيسى الذى ينصب عليه الاهتمام فى كتابى هذا يبدأ منذ الباب الثانى ، ومن أجل هذا الموضوع بُذل هذا الجهد الشاق . ذلك لأنه على حين أن المدارس الفكرية الأقدم عهدا قد حظيت بقسط كاف من الدراسة ، وأصبحت سماتها الرئيسية معروفة للجميع ، فإن الفترة المتأخرة لم تُبحث قط بحثا شاملا . وكانت المؤلفات القليلة التى تناولتها إما مجرد جمع لمواد ، أو بحوثا تقتصر على نواح جزئية منها، ولا تعدو أن تكون موجزات وتلخيصات غير دقيقة . وهكذا كان من الواجب ، فى هذا الميدان ، بذل كل الجهد اللازم للإلمام الدقيق بالموضوع . وكانت مهمتى فى هذا الصدد هى أن أستكشف أرضا جديدة فى تاريخ الفلسفة ، ولم تكن تقتصر على إبراز النسيج المعقد للفلسفة الإنجليزية فى سياقها الخارجى ، وإنما توخيت أيضا إيضاحها من باطنها ، وتقديمها فى صورة تتسم بالعمق مثلما تتسم بالاتساع . لذلك كان

على أن ألجأ مباشرة إلى المصادر الأصلية ، فنها وحدها كنت أستطيع استخلاص الملامح الصادقة للمفكرين ولموقعهم من المدارس الفكرية ، ولهذه المدارس الفكرية ذاتها .

ومن الطبيعى أنى عند ما أتحدث فى هذا الكتاب عن « مدارس فكرية » فإنى أعتمد على قدرتى فى استبصار العلاقات بين الأفكار . غير أن الامتلاء الحى المتعدد الألوان ، الذى يتبدى عليه التفكير الفلسفى لعصر من العصور وأمة من الأمم ، لا يندرج بسهولة دائما فى إطارات تاريخ الفلسفة ، وكثيرا ما يتعارض مع هذا التقسيم الحاد إلى شيع ومذاهب محددة المعالم ، وهو التقسيم الذى كان أثيرا لدى الباحثين وقتا ما ، ولكنه أصبح اليوم مكروها إلى حد بعيد . ومع ذلك فإنه لا يسعنا ، إذا شئنا ألا يضيع مؤلف كهذا الذى نقدمه وسط زحام الظواهر المتغيرة ، أن نستغنى تماما عن هذه التقسيمات ، إذ أن اعتبارات النظام والاتساق تحتم وجودها . ولكن ينبغى ألا تكون هذه التقسيمات أكثر من علامات للإرشاد فى أرض يبدو لأول وهلة أنها لا تنطوى على أى طريق محدد المعالم ، ومحال أن تكون بديلا نستعيض به عن الوقائع الفعلية . فهى إشارات تحدد الاتجاه أمام السائح ، وبهذه الصفة تكون معقولة وضرورية . ومن ثم فإنى لا أعدها الموضوع الرئيسى الذى أهتم به فى كتابى هذا ، وإنما أراها مجرد عامل مساعد لا غناء عنه فى البحث . ومن الجائز أن مفكرا أو آخر قد أدرج فى فئة لا تنطبق عليه ، بحيث يبدو ناشزا ، جزئيا أو كليا ، فى المكان الذى وضع فيه . ولكن الواجب ألا يبالغ المرء فى تقدير قيمة هذا النوع من الاعتراضات ، إذا كنت قد نجحت فى تقديم عرض صحيح للمفكر ومذهبه ، وفى فهمه فهما سليما . ولهذا السبب كان اهتمامى بالمفكرين الأفراد أعظم من اهتمامى بالمدارس الفكرية ، وكان اهتمامى بمشاكل الفكر أعظم من اهتمامى بالتقسيمات التى نعرف بها كنه

هذه المشاكل. بل إن هدفي الأكبر كان تقديم عرض لمختلف الفلاسفة حسب الطابع الفردي الذي يتسم به كل منهم، وإبراز شخصياتهم، من حيث هم مفكرون، على أوضح نحو ممكن. ولهذا فسوف يعالج كل مفكر في موضع واحد فحسب، على حين أنني لو كنت قد استهدفت ترتيب بحثي على أساس الاتجاهات الفكرية لكان لزاما علي أن أتحدث عن المفكر الواحد في أكثر من موضع واحد وقد يؤدي ذلك إلى تشويهات كثيرة، ولكن هذه نتيجة لا مفر منها إذا لم يفضل المذهب على الشخصية، والاتجاه الفكري على المفكر، والفئة على العرض الحي.

وربما بدا أن هناك شيئا من الخطورة في تتبع اتجاه الفكر الإنجليزي حتى يومنا هذا، إذ أن مثل هذا العمل لا يمارس من خلال ذلك المنظور البعيد الذي ينبغي توافره من أجل دراسة حركة لم تنته بعد أو مفكرين ما زالوا نشيطين في ميدان الإنتاج، ومن أجل تمييز الغث من السمين، والدائم من العابر. وأنا أدرك ذلك بكل وضوح، ولست أدعي لنفسي، حيثما كان علي أن أعالج مسائل معاصرة، تلك الدقة في الحكم، التي نشترطها في المؤرخ عندما يكون بصدد مسائل طويت صفحتها. فهنا يظل الكثير في مرحلة التنظيم المؤقت والتقريب المحض لأمور سوف تبت فيها الأبحاث المقبلة بمزيد من الدقة. ولهذا السبب لم يكن في وسعي أن أضمن كتابي جميع الحركات التي نستطيع أن نلمح بوادرها الأولى في الفكر الإنجليزي، أو أي شيء لم يتخذ حتى الآن صورة محدودة المعالم. وفضلا عن ذلك فلم يكن هدفي هو الوصول إلى سجل جامع مانع. فهذا هدف يستحيل تنفيذه عمليا، بل إنه باطل نظريا: إذ تتمثل في عالم الأفكار عملية الانتقاء الطبيعي نفسها التي كشفت عبقرية داروين عن أهميتها الهائلة في عالم الطبيعة. فليس من واجب المؤرخ أن يحيي ما أخفق في الصمود في صراع الأفكار،

فطواه الموت والنسيان ، لمجرد كونه قد وُجد ذات مرة . أما ما صمد فى معركة البقاء ، فلا يكاد المرء يجد فيه ما يستطيع الإغضاء عنه . وهنا أيضاً طُبق مبدأ الانتقاء : إذ عُرضت الشخصيات الكبرى فى الفلسفة بإسهاب يزيد كثيراً على ذلك الذى عرضت به الشخصيات الثانوية . وإلى هذا الحد يمكن أن يعد اتساع نطاق العرض أو ضيقه ، بمعنى ما ، علامة على القيمة الباطنة للمفكر ، ولكن لا يجوز تفسيره على أنه يحدد بشكل مباشر مكانة المفكر فى سلم القيم .

وقد يتساءل المرء : ما معنى ، وما جدوى الاضطلاع بمثل هذه المهمة فى وقت يتزايد فيه على الدوام إصرار الأمم على إغلاق أبوابها على أنفسها فى وجه الأخريات ، ويتزايد فيه التفاهم المتبادل صعوبة على الدوام؟ وما قيمة الفلسفة الإنجليزية لنا معشر الألمان اليوم ، وما الذى نستطيع تعلمه منها . ولأى الأغراض المفيدة ينبغى أن نهتم بها؟ إن من المحتم علينا اليوم أن نواجه هذا السؤال ذا الطابع العملى المفرط ، الذى كان جيل آبائنا خليقاً بأن يعده غير متسق مع معنى البحث الأصيل وهدفه . فهذا السؤال متعلق بالسياسة ، أو بالسياسة والثقافة ، ومن ثم فليس فى وسعنا فى الحالة الحاضرة أن نطرحه جانباً على أساس أنه مقتصر على مجرد التمتع بصورة الفكر الإنجليزى ، كما تعرض ها هنا ، أو بزيادة أو إكمال معرفتنا بالموضوعات التى يفكر فيها أولئك الذين يفصلهم عنا القنال الإنجليزى (بحر المانش) فهناك أولا حقيقة هامة ، هى أن الأحوال الحاضرة لا يمكن أن تظل قائمة على الدوام . وفضلا عن ذلك ، يبدو من الضرورى ، نظراً إلى الأحوال السياسية الحاضرة ، أن تقام بيننا من الناحية الروحية تلك الجسور التى تعذر علينا إقامتها من الناحية السياسية فنحن فى هذه الأيام أحوج ما نكون إلى الاهتمام بكل ما يقرب بين الأمم ويساعدها على التفاهم المتبادل ، ولا سيما إذا كان الأمر متعلقاً بأمتين متقاربتين عرقياً كالإنجليز

والألمان . فمن الواجب أن يكون هدفنا هو تقوية أواصر التفاهم وزيادته حيثما بدا ذلك ممكنا ، وقد اضطلعت بمهمتي هذه وفى ذهنى هدف صريح هو أن أقرب بين أذهان الأمتين وأشجع على تفاهمهما المتبادل . لذلك فإنى أتوجه بندائى إلى الفلاسفة المحترفين ، لا فى ألمانيا فحسب ، بل فى إنجلترا وأمريكا أيضا ، سائلا إياهم أن يتعاونوا من أجل تحقيق الأهداف الثقافية والسياسية التى ألف من أجلها هذا الكتاب . ورغم أن شعورى بأن ضيق نطاق دائرة قرائى — وهو أمر تحتمه طبيعة الموضوع — لا يمكننى إلا من المساهمة بنصيب محدود فى سبيل تحقيق هذا الهدف ، فإنى مع ذلك أرى أن إمكان تحقيق هدفى هـــذا هو المشجع لى على الاضطلاع بهذه المهمة ، والمبرر لقيامى بها .

وأخيرا ، ينبغى أن أذكر أنه كان من حسن حظى أن أكـوّن علاقات شخصية مع عدد كبير من الفلاسفة الإنجليز ، ومنهم بوجه خاص كثير من الذين تناولهم هذا الكتاب . وقد أتيحت لى فرصة ذهبية لتحقيق هذا الهدف فى مؤتمر الفلسفة الدولى السابع ، الذى انعقد فى أكسفورد فى سبتمبر ١٩٣٠ ، وخلال تلك الفترة الطويلة التى أقمتها فى إنجلترا بمناسبة هذا المؤتمر . والواقع أن ما اكتسبته بالاتصال الشخصى والتبادل المباشر للأفكار كان أكبر قيمة فى كثير من الأحيان من دراسة طويلة للكتب . فإلى جميع أولئك الذين عاونونى على هذا النحو ، أود الآن أن أقدم آيات العرفان ، وأخص منهم بالذكر صديقى ر . ا . آرون أستاذ الفلسفة فى كلية ويلز الجامعية فى آبريستويث والاستاذ (ت . ا . جيسوب) بكلية « هل » الجامعية ، والمرحوم الدكتور ف . ك . س . شيلر بكلية « كوربوس كريستى » فى أكسفورد . فقـــد ساهموا بالكثير فى هذا الكتاب بما قدموه من معونة لم يكونوا يضنون بها على فى أى وقت ، وبنصائحهم القيمة وتشجيعهم الدائم .

وأخيرا ، ولكن ليس آخراً ، أود أن أشكر زوجتي على عطفها الحنون ، وتشجيعها الدائم ، وتعاونها الفعال خلال السنوات التي قضيتها في إعداد هذا الكتاب . وينبغي في الختام أن أذكر أن « جمعية مساعدة العلوم الألمانية » قد قدمت الأساس المادي لظهور هذا الكتاب بتبرع سخي من أجل سداد تكاليف الطباعة ، فإليها يزجي المؤلف والناشر كل ما هي جديرة به من الشكر .

رودلف متس

هيدلبرج

نوفمبر ١٩٣٤

الفصل الأول

المدرسة الاسكتلندية

سميت المدرسة الفكرية التى أسسها « توماس ريد Thomas Reid » (١٧١٠ — ١٧٩٦) ، فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر ، باسم المدرسة الاسكتلندية ، تبعا للموقع الجغرافى للمنطقة التى ظهرت فيها ، وموطن ممثليها البارزين . أما بالنسبة إلى محتوى تعاليمها ، فيطلق عليها عادة اسم « فلسفة الموقف الطبيعى[1] Phil. of Common sense » وهى تكوّن اتجاها متفرعا عن المذهب التجريبى الإنجليزى ، وإن كانت قد نشأت عن المعارضة الواعية لمدرسة الفكر التجريبى التى يمثلها باركلى وهيوم . وقد استمدت هذه الفلسفة مادتها الفكرية من الموضوعات الرئيسية والمشاكل التى عالجتها المدرسة التجريبية ، وهى المدرسة التى أخذت على عاتقها محاربتها وتفنيدها ، غير أنها لم تتمكن من القضاء على هذه الموضوعات الرئيسية والمشاكل من الداخل ، ولا من إضافة مادة فكرية جديدة إليها من الخارج ، وإنما اكتفت باستعراض وتشويه المشكلات التقليدية وحلولها ، وإن لم تتجاوز قط نطاق النتائج التى بلغتها الفلسفة الإنجليزية فى عصرها الكلاسيكى . فهذه المدرسة لم تتخل عن الاتجاه الفكرى السابق ، وإنما انحرفت عنه ودفعته إلى طريق جانبى . وتعد أهميتها المذهبية أقل كثيرا من الأعمال الكلاسيكية الكبرى فى الفلسفة

---

(١) استخدم بعض الكتاب عبارة « فلسفة الإدراك المشترك » أو « فلسفة الذوق الفطرى » اسما لهذه المدرسة الفلسفية (المراجع)

الإنجليزية ، وهى الأعمال التى ترتبط بها ارتباطا وثيقا ، ولا يمكن فهمها بدونها . وهى فى عودتها إلى الفهم البشرى السليم تنطوى على تراخ فى الحماسة الفلسفية ، وتدهور فى تلك القوة التأملية النظرية التى نبعت منها تلك الصدمة الهائلة التى حفزت هيوم إلى التفكير . فلم تكن تلك المدرسة كفؤا لعظمة الموقف التاريخى الذى وجدت نفسها فيه ، وإنما كانت عاجزة عن التصرف بكفاءة فى التركة التى خلفها لها هيوم . وهكذا لم يسفر الصراع الباسل الذى قام به ريد ضد هيوم عن انتصار فعلى له على خصمه ، ولم يكن الرد الذى أتى به على التحدى الشكاك من جانب هيوم معينا للتفكير الفلسفى ، وإنما انتهى به إلى طريق مسدود . فقد استيقظ ريد ، مثل كانت ، من سباته القطعى بفضل هيوم ، غير أن المفكر الألمانى هو وحده الذى تمكن من أن يحول التأثير الهائل الذى أحس به الاثنان إلى نتيجة مثمرة ، ويتجه به إلى حركة فكرية جديدة ضخمــــة . أما ريد وزملاؤه فلم يدخلوا على الفكر تجديدا خلاقاً ، وظلوا خلفاء مغمورين لمفكرين عظماء ، ولم يسهموا فى الفكر بنصيب ملحوظ .

ومع ذلك فإن التأثير التاريخى للمدرسة الإسكتلندية وانتشارها لم يكن بالأمر القليل الأهمية . فقد توطدت دعائم مذهب ريد فى الجامعات الاسكتلندية ، واستقر فيها كأنه نوع من المذهب المدرسى ، وظل على الدوام يجتذب أتباعاً جدداً إلى دائرة نفوذه . كما عبر البحر إلى فرنسا ، حيث كان هو القوة الملهمة لكثير من المفكرين الذين خلفوا « مين دى بيران Maine de Biran » (مثل روايه كولار Royer - Collard ، وكوزان Cousin » وجوفروا Jouffroy ، وجارنييـــه Garnier ، وداميرون Damiron

ودى ريموزا de Rèmusat ، وغيرهم) . (١) وفى أمريكا استمر تراثها حيا بفضل ج . مكوش J. M' Coch (انظر فيما بعـــد ص « ٤٣ ») ونوح بورتر Noah Porter ، وغيرهما . فهـذه المدرسة تمثل أول حالة نصادف فيها مدرسة حقيقية للتعليم الفلسفى فى تاريخ الفكر الإنجليزى — باستثناء المدرسة المسماة بمدرسة كيمبردج ، والتى تبلور فيها بعث التعاليم الأفلاطونية فى القرن الثامن عشر . ولأول مرة نرى مذهبا فكريا موحدا وقد أدمج فى المناهج الأكاديمية ، وظل طوال عشرات طويلة من السنين يمثل ويعلم ويوسع بفضل تعاون مجموعة غير قليلة من الأتباع . وكان للمدرسة التى أسسها ريد فى اسكتلندا مقابلها فى إنجلترا ، حيث ظهرت مدرسة هامة تركزت حول بنتام Bantham . وظل الاثنان يتنافسان طويلا ، وتركزت حولهما معظم الطاقات الفلسفية الموجودة فى ذلك الحين .

ولا يدخل التاريخ المبكر للفلسفة الاسكتلندية فى نطاق هذا الكتاب ، ومن ثم فليس فى وسعنا هنا إلا أن نقدم مجملا سريعا لمراحلها الرئيسية . فقد انتقلت زعامة المدرسة ، حتى قبل وفاة ريد ، إلى دوجالد ستيوارت Dugald Stewart (١٧٥٣ — ١٨٢٨) ، وهو أقدر تلاميذه الأولين . وكان ستيوارت معلما أكاديميا لامعاً ، كان لمحاضراته البليغة الأسلوب تأثير تعليمى عظيم فى الجيل الاسكتلندى الناشىء عندئذ . وقد شغل منذ ١٧٨٥ حتى ١٨١٠ كرسى الفلسفة الأخلاقية فى جامعة إدنبرة ، التى كانت هى المركز الروحى للفلسفة الاسكتلندية طوال أجيال عديدة . وتتلمذ على يديه شبان كثيرون قدر لهم فيما بعـد أن يبلغوا أوج الشهرة فى ميادين عظيمة

---

(١) انظر : ا . بوترو Boutroux « تأثير الفلسفة الإسكتلندية فى الفلسفة الفرنسية » De l' influence de la phil, ècqssaise sur la phil. Franeçaisce· فى كتابه دراسات فى تاريخ الفلسفة سنة ١٨٩٧ . Etudes d'histoire de la philosophie

التباين فى الحياة السياسية والعقليـــة ، فكان منهم شخصيات ضخمة مثل السير ولتر سكوت Sir Walter Scott ، ورئيسا وزراء مقبلان هما بالمرستون Palmerston ورسل Russell . و قد اقتفى ، فى النقـاط الرئيسية لمذهبه ، أثر ريد ، ولم يختلف معه إلا فى بعض المسائل الجزئية ، وانحصرت مساهمته الوحيدة فى الميدان النظرى فى محاولته وضع تعاليم أستاذه فى صورة مذهبية أدق ، وتطبيقها على نطاق أوسع . وكان رجلا ذا ثقافة عقلية رفيعة ، عرف كيف يضع أفكار ريد الجافة المصوغة بعبارات جامدة فى قالب أدبى زاه مصقول . ولكن من الأمور الجديرة بالملاحظة أن ستيوارت ، الذى كان فى ذلك الحين أقوى شخصية قادرة على إذاعة الثقافة الفلسفية فى بريطانيا ، لم يكن متنبها على الإطلاق إلى التقدم العظيم الذى طرأ على الفلسفة الألمانية أثناء حياته . وعلى أية حال فقد كان ستيوارت ، من بعد ريد ، هو الممثل الأكاديمى الرئيسى للمذهب الاسكتلندى . وقد حمل لواء تراثه حتى القرن التاسع عشر ، و كان ممثلا له من القوة والتأثير ما جعل هـذا المذهب يظل صامدا حتى انعقـد لبنتام لواء الزعامة فى ميـدان الفلسفة .

ويرتبط توماس براون Thomas Brown (١٧٧٨ — ١٨٢٠) تلميذ ستيوارت وخليفته فى إدنبره ، بالمدرسة الاسكتلندية ارتباطا وثيقا ، وإن لم يكن قد قبل جميع أفكارها . ويمثل موقفه الفلسفى نوعا من التوفيق بين الاتجاهات الترابطية فى المذهب التجريبى الأقدم عهداً ، وبين الآراء الحدسية عند ريد . وهو بذلك يمثل معبرا بين فلسفة الموقف الطبيعى (الإدراك المشترك) وبين المذهب التجريبى المتأخر ، وبالتالى المذاهب النفسية لدى جون وجيمس مل ، وبين Bain وسبنسر . وكانت أهم مساهماته فى ميـــدان الفلسفة جهوده فى مشكلتى الإدراك الحسى

والعلية ، وهى جهود أدت أحيانا إلى اتخاذه موقفا معارضا بعنف لموقف ريد . فعلى الرغم من أنه التزم الافتراض القائل بوجود مبادىء اعتقادية حدسية معينة ، فإنه ازداد اقترابا من آراء المذهب الحسى ، فيما يتعلق بمشكلة الإدراك الحسى ، ومن آراء هيوم فيما يتعلق بالعلية ، مع رفضه للنتائج الشكاكة التى انتهى إليها هيوم . وقد تناول المشكلة الأخيرة فى مؤلف شامل خاص فيه مناقشة نقدية مع هيوم . وقد ظهرت الطبعة الأولى لهذا المؤلف عام ١٨٠٥ ؛ وظهرت طبعته الثالثة ، التى زيدت زيادة كبيرة ، فى ١٨١٧، بعنوان : « بحث فى العلاقة بين العلة والمعلول .

« An Inquiry into the Relation of cause and Effect

وكان براون مفكرا أقوى بكثير من ستيوارت ، وكانت لديه ملكات نقدية سليمة . وقد أبدى ، منذ ذلك الوقت المبكر ، اهتماما « بكانت » وكتب عن فلسفته أول الأبحاث التى ظهرت بالإنجليزية (وقد نشر فى المجلد الأول من « مجلة إدنبره » Edinburgh Review ، فى ١٨٠٢) ، وكان ، مثل ستيوارت ، معلما فلسفيا مبجلا ناجحا . وإلى هذه الصفة يرجع ، فى المحل الأول ، ذلك النجاح الأدبى غير العادى الذى أحرزته محاضراته فى إدنبره ، وقد نشرت هذه المحاضرات بعد وقت قليل من وفاته السابقة للأوان بعنوان : محاضرات فى فلسفة الذهن البشرى Lectures on the Phil of the Human Mind (١٨٢٠) ، وطبعت ، فى مدى ثلاثين عاما ، ما لا يقل عن تسع عشرة طبعة .

أما السير جيمس ماكنتوش Sir James Mackintosh (١٧٦٥ - ١٨٣٢) فكانت علاقته بأفكار المدرسة الإسكتلندية أقل وثوقا . ولقد أحرز ، بوصفه سياسيا ومؤرخا ، شهرة تفوق شهرته بوصفه فيلسوفا . والمؤلف الوحيد الذى يستحق من أجله أن يذكر هنا هو : « بحث فى تقدم الفلسفة

الأخلاقية ، ولا سيما فى القرنين ١٧ ، ١٨ . Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy chiefly during the XVII and XVII Centuries. وقد نشر لأول مرة فى ١٨٣٠، بوصفه مقدمة الطبعة الرابعة من «دائرة المعارف البريطانية» ، وسرعان ما انتشر على نطاق واسع (فطبعت منه عشر طبعات حتى ١٨٧٠) وقد اجتذب عند ظهوره اهتماما عظيما ، وحفز جيمس مل James Mill على أن يقـــدم ردا قاسيا عليه (كلمة عن ماكنتوش (١٨٣٥) A Fragment on Mackintosh) .

فى هذا البحث ، الذى قدم فيه ماكنتوش رأيا جامعا شاملا عن المذاهب الأخلاقية فى القرنين السابقين ، حاول القيام بنوع من التوفيق بين مذهب المنفعة والمذهب الحدسى فى الأخلاق . ولم يرفض فيه مبدأ المنفعة ، ولكنه أزاحه عن مركز الصدارة ، وجعل السلوك الأخلاقى يرتكز على الضمير والتعاطف أكثر مما يرتكز على الطابع المفيد لهذا السلوك .

كل هؤلاء المفكرين ، ومجموعة أخرى غيرهم ، ممن استحقت أسماؤهم أن تطوى منذ وقت طويل فى زوايا النسيان (١) قد طغت عليهم جميعا شخصية

---

(١) نستطيع أن نذكر الأسماء الآتية بإيجاز شديد : جون آبركرومبى John Abercrombie (١٧٨٤ — ١٨٤٤) ، وهو طبيب أحرز نجاحا كبيرا فى الميدان الأدبى بكتابه : « دراسات فى القوى العقلية Inquiries Concerning Intellectual Powers » (١٨٣٠ ، وطبع إحدى وعشرين طبعة حتى عام ١٨٨٢) وجيمس ميلن James Mylne ، وهو خليفة ريد فى كرسى الفلسـفة الأخلاقية فى جلاسجو ، وقـد أحرز شهرة كبيرة ومارس تأثيرا عظيما بوصفه أستاذا للفلسفة ، ولـكنه لم يكتب شيئا ، وديفد ريتشى D - Ritchie الذى خلفه هاملتون فى إدنبره ، وهو أقرب إلى ميدان الإلهيـات منه إلى ميدان الفلسفة ، وجون ويلسون John Wilson (١٧٨٥ — ١٨٥٤) ، وكان يكتب باسم مستعار اشتهر به ، هو كريستوفر نورث C. North ، وكان بدوره يشغل كرسى أستاذية فى الفلسفة بجامعـة إدنبره ، وتوماس تشالمرز Thomas Chalmersl (١٧٨٠ — ١٨٤٧) وهو من كبار رجال اللاهوت الاسكتلنديين ، وشغل وقتا ما منصب أستاذ الفلسفة الأخلاقيـة فى سانت أندروز ، وهو مؤلف كتاب : خواطر موجزة فى الفلسفة الأخلاقية والذهنية Sketches of Moarl and Mental Philosphy (١٨٣٦) ، وقد شن قبل وفاته بوقت قصير هجوما عنيفا على الفلسفة الألمانية وعلى « النزعة العدمية Nihilsm » عند هيجل .

مفكر أهم وأعمق بكثير ، هو السير وليام هاملتن Sir William Hamilton (١٧٨٨ – ١٨٥٦) . فقد أكسب هاملتن الفلسفة الاسكتلندية قوة دافعة جديدة ، وإليه يرجع الفضل الأول فى عودة مكانها إلى العلو مرة ثانية ، وتفوقها على جميع المدارس الفلسفية الأخرى . وقد دام لها هذا الامتياز من حوالى سنة ١٨٣٠ إلى حوالى سنة ١٨٦٠ . وقد شغل هاملتن منذ ١٨٣٦ حتى وفاته كرسى المنطق والميتافيزيقا بجامعة إدنبره . وكان اسمه وشهرته قد ذاعا فى الفلسفة حتى قبل تعيينه ، بفضل مساهماته العديدة فى « مجلة إدنبره » ، وامتدت شهرته خارج حدود إسكتلندا ، بل لقد وصلت إلى داخل القارة الأوروبية ذاتها . وهناك ثلاثة من مؤلفاته كانت لها أهمية خاصة ، إذ أنها تحوى أهم أفكاره ، واجتذبت أعظم الاهتمام من معاصريه ، وهى : كتابات كوزان وفلسفته فى المطلق (اللامشروط) Cousin's Writings & Philosophy of the Unconditonal (١٨٢٩) ، وكتابات براون وفلسفته فى الإدراك الحسى (١٨٣٠) Brown's Writings & Philosophy of Perception

والمنطق Logic (١٨٣٣) . وقد عرض فى البحث الأول المبادىء الرئيسية للميتافيزيقا ، وفى الثانى المبادىء الرئيسية لنظرية المعرفة ، وفى الثالث ، المنطق . ثم أعيد طبع هذه الأبحاث فى كتابه : « مناقشات فى الفلسفة والأدب ، والتعليم والإصلاح الجامعى Discussions on Phil - and Literature, Education & University Reform (١٨٥٢) . وكان من المعالم البارزة فى تاريخ المدرسة الإسكتلندية ، طبعته لمؤلفات ريد (التى بدأت فى ١٨٤٦ ، وتمت ١٨٦٣) ، مع شروح دقيقة واستطرادات وملاحظات عديدة تجلى فيها علم هاملتن الغزير . ثم ظهرت بعد ذلك طبعة لمؤلفات دوجالد ستيوارت (فى أحد عشر مجلدا ، ١٨٥٤ – ١٨٥٨) . وقد استنفد هذا الجهد الجزء الأكبر من نشاط هاملتن.

التأليفى ، بالإضافة إلى كتابه : « محاضرات فى الميتافيزيقا والمنطق Lectures on Metaphysics & Logic وهو كتاب لم يتمكن هو ذاته من إعداده للطبع ، ونشره بعد وفاته تلميذاه مانسل Mansel وفيتش Veitch (فى أربعة مجلدات ، ١٨٥٨ — ١٨٦٠) .

وعلى يد هاملتن ، دخلت الفلسفة الإسكتلندية المرحلة الأخيرة من تطورها. إذ بدأت معه عملية الانحلال الباطن والانتقال إلى وجهات فكرية أخرى . غير أن أينع ثمار هذه الفلسفة لم تقطف إلا قبل النهاية مباشرة ، عندما بلغت شهرتها أقصى مداها ، وعبرت عن نفسها أدق تعبير أكاديمى ، وحققت أعظم أعمالها فى ميدان النقد والتأمل النظرى . ولكنها لم تبلغ هذا المدى بفضل مواردها الخاصة ، وإنما عن طريق توسيع نطاق مشاكلها وإدخال أفكار جديدة . ويرجع الفضل فى هذه الإضافة الى علم هاملتن الغزير . فقد كانت قراءاته فى الفلسفة وغيرها من الفروع تفوق بكثير قراءات جميع المفكرين الإنجليز السابقين عليه ، ، وكانت مستمدة من مصادر متنوعة ، أهمها الفلسفة الألمانية التى كان الإنجليز قد اكتشفوها حديثا فى ذلك الحين . وسنوضح فيما بعد كيف تأثر هاملتن إيجابيا بفلسفة كانت ، وسلبيا بالفلسفة التالية لكانت . وحسبنا الآن أن نقول إن فتح آفاق جديدة ، عن طريق الأخذ بأفكار كانتية فى المحل الأول ، كان يعنى زعزعة الكيان الأصلى للمدرسة الإسكتلندية ، أى أن قيام هاملتن بتوسيع نطاق المذهب الإسكتلندى وتعميقه ، قد تحقق على حساب بقاء هذا المذهب نقيا .

ولنضرب مثلا يوضح ذلك بإيجاز : فقد ظهرت فلسفة ريد من خلال معارضته للنظرية الظاهرية (Phenomenalist) للمعرفة فى المذهب التجريبى الأقدم عهداً ، ولا سيما النتائج الشكاكة التى استخلصها هيوم منها . فعند ما

نعرف العالم الخارجى ، يكشف لنا التحليل عن الفعل الذهنى من جهة ، وعن الموضوع الحقيقى من جهة أخرى . ويكون الموضوع ، بما هو خارجى ، حاضرا مباشرة فى الإدراك الحسى ، ولا يحتاج إلى صورة أو تمثلات معترضة تتوسط بيننا وبين حقيقة الأشياء الخارجية . وعلى ذلك فإن ريد يرفض ما يسمى بالنظرية التمثيلية (Representative) فى الإدراك الحسى أو المعرفة ، ويرفض جهاز التمثلات بأسره (من أفكار وانطباعات) . ذلك لأن معرفتنا للأشياء الخارجية على نحو مباشر فى الإدراك الحسى ، هى أحد المبادىء الأساسية للفهم البشرى السليم ، وهو مبدأ نوقن به حدسيا ، ولا مجال لدينا للشك فى حقيقته . وبالمثل يبدأ هاملتن بقبول « الواقعية الطبيعية Natural realism » التى تضمنتها نظرية المعرفة عند ريد . غير أن مذهبه يتضمن منذ البداية تقدما هاما بالنسبة إلى ريد ، إذ هو لا يحاول بلوغ هذه النتيجة بالإهابة بالفهم السليم لذهن الإنسان العادى فحسب ، وإنما عن طريق التحليل النقدى لعملية المعرفة أيضا . وهو فى رفضه الصريح لهذه الإهابة يعود ثانية إلى أرض البحث الفلسفى الحقيق . وهكذا أحل النقدية الكانتية محل قطعية ريد . غير أن هذا ينطوى على تغيير فى وضع المشكلة . فمشكلة المعرفة لا تحل بمجرد تأكيدنا أننا نشعر « مباشرة » بالواقع المادى على أنه شىء مختلف عنا أو عن أحوالنا الذهنية . والقول بأن الموضوع ، بما هو كذلك ، ماثل فى الوعى — هذا القول إذا ما نظر إليه على أنه يعنى أن وجود الموضوع ينبغى أن يكون فى هوية مع الصفة أو الكيفية المجربة ، لكان من الواضح أن هذا الشرط لا يتوافر فى حالات كثيرة . ولذلك كنا فى حاجة إلى اختبار نقدى دقيق لمفهوم الحضور المباشر Immediacy . ومثل هذا الاختبار كفيل بأن ينبئنا مثلا بأن كل معرفة عن طريق التذكر لا يمكن أن تكون مباشرة ، على نفس النحو الذى تكون عليه المعرفة الآتية من الإدراك الحسى مباشرة ، إذ أن

الموضوع الذى مضى لا يعود ماثلا . والذى يكون ماثلا مباشرة فى هذه الحالة إنما هو صورة متذكرة نستخلص منها استدلالات عن الشىء الذى كان ماثلا من قبل . وعلى ذلك فالمعرفة المباشرة لا تكون ممكنة إلا فى حالة الإدراك الحسى : ولكن حتى فى هذه الحالة يكشف لنا تحليل هاملتن النقدى عن استحالة الإبقاء على فكرة « المباشرة » فى صورتها الساذجة فى كثير من الأحيان . لذلك رأى نفسه مضطرا إلى التحول عن نظرية الموقف الطبيعى Common - Sense الأصلية بمقدار لا يقل عن مقدار تحوله عن النظريات الظاهرية (Phenomenalist) التى وجهت ضدها نظرية الموقف الطبيعى . والنتيجة النهائية هى أن كل ما يمكننا أن نعرفه عن العالم الخارجى ليس إلا محتويات للوعى ، وأن الوعى بالتالى هو الدليل الوحيد الموثوق به ، على وجود الأشياء الخارجية . وبهذا لا يبقى من واقعية ريد الطبيعية سوى مجرد معرفتنا أن الوعى لا يكشف عن الأنا وأفعاله النفسية فحسب ، بل يكشف أيضا عن اللاأنا وعلاقاته بالأنا . ولكن هذا يعنى أن نظرية الموقف الطبيعى التى وضعها ريد لتكون حائلا دون النزعة الذاتية والنزعة الشكية ، قد تغيرت على يد هاملتن إلى حد أنها عادت إلى الرأى القائل بأن معرفتنا الحقة لا يمكنها أن تمتد إلى ما وراء الظواهر العابرة للوعى . وهكذا عادت الواقعية الطبيعية القهقرى إلى نفس المذهب الظاهرى الذى لم تظهر أصلا إلا لتفنيده .

ومن الواضح أن هذه الحجج قد استمدت من كانت أكثر مما استمدت من باركلى أو هيوم . ومن ثم فإنها لا تمثل مجرد رجوع إلى النظريات التى حاربها ريد ، وإنما تمثل تقدما عليها ، وانتقالا إلى النظرية النقدية للمعرفة كما قال بها ذلك المفكر الألمانى . ويتضح ذلك إذا أدركنا أن مبدأ النسبية يرتبط عند هاملتن بنظرية الإدراك الحسى ، وأن هذا المبدأ هو ذاته محور ارتكاز

فلسفته بأسرها . ويتلخص موقفه العام فى نظرية الإدراك الحسى فى القول بأننا ندرك مباشرة فى وعينا الكيفيات الأولى للأشياء على الأقل ، وأن لنا الحق فى القول إنها توجد على نحو ما ندركها حسيا . وإلى هذا الحد تكون معرفتنا للأشياء الخارجية مباشرة حاضرة ، لا توسط فيها ولا إنابة . غير أن المبدأ الأساسى القائل بنسبية المعرفة ينطوى على القول بأننا لا نعرف شيئاً كما هو فى ذاته ، وأننا بالتالى نقتصر على معرفة الظواهر ، وأن الأشياء فى ذاتها مختفية عنا . وواضح أن بين الاثنين تناقضا لا يرفع . ومع ذلك ، فإن النظر فى الأمر يبين أن نظرية الإدراك الحسى هى التى ينبغى أن تفسر فى ضوء مبدأ النسبية ، لا العكس . ذلك لأنه يتضح آخر الأمر أن الكيفيات الأولى التى نعرفها مباشرة ، والتى تشهد بوجود عالم مستقل عن الوعى ، لا تعدو أن تكون ظواهر ، وهذا معناه أنها نسبية متوقفة على قدراتنا فى المعرفة ، وأن هذه تعدلها على نطاق واسع ، وبالتالى فإن هذه الكيفيات عاجزة عن إظهار الواقع فى ذاته . وهكذا ينتهى مذهب هاملتن آخر الأمر إلى الموقف القائل بأن العالم الخارجى ، من حيث هو عالم قابل للمعرفة ، لا يوجد مستقلا عن الذات العارفة .

ولهذه النظرية نتائج تؤدى إلى اللاأدرية ، التى تقترب فى نواح عديدة من المذهب الكانتى ، أو على الأصح من التفسير السائد لتعاليم كانت ، وهو التفسير الذى يهتم أكثر مما ينبغى بالعناصر الظاهرية Phenomenalist فى نقد كانت للمعرفة ، ويتجاهل النتائج الميتافيزيقية التى ينطوى عليها . كما تؤدى هذه النظرية إلى رفض كل ميتافيزيقا ، وإلى التخلى عن أى نوع من المعرفة النظرية للمطلق ، أو على حد تعبير هاملتن فى بحثه المشهور الصادر فى ١٨٢٩ ، إلى رفض كل « فلسفة للامشروط » . غير أن هذا لا يرتبط عند هاملتن بعدم المبالاة بالمعتقدات الدينية أو العداء لها ، كما هى الحال عند سبنسر وهكسلى .

وغيرهما ، بل إنه ينطوى لديه على تأكيد أقوى لهذه المعتقدات . وهكذا فإن العقائد التى تعجز أمامها معرفتنا ، والتى هى عند هاملتن نهاية كل فلسفة ، هى أيضاً بداية اللاهوت وعند ما يهيب هاملتن بالذهن أن يلتزم حدوده ، فإنه يحاول إعطاء الإيمان حقوقه الصحيحة — وهو إيمان يعتقد أن موضوعه الصحيح هو ذلك الذى يكون بطبيعته غير قابل للفهم . وهكذا فطالما كانت الفلسفة تلتزم حدودها وترفض الادعاءات الغريرة للعقل بأن لديه معرفة مطلقة ، فإنها تعد فى رأيه المبرر الحقيقى للدين .

على أن مذهب هاملتن ، الذى لا نستطيع هنا أن نمضى فيه أبعد من ذلك ، يعانى من انعدام الاتساق الناجم عن محاولة إيجاد حد مشترك بين نظريتين بينهما من الاختلاف بقدر ما بين نظريتى ريد وكانت . ونتيجة ذلك أنه ، من جهة ، يزيف إلى حد بعيد النوايا الأصلية لريد ، ويفسر معانى كانت ، من جهة أخرى ، تفسيراً متحيزاً إلى أبعد حد . وهكذا كانت فلسفته فى مجموعها محاولة للتوفيق لا تنصف أياً من الطرفين ، وبالتالى فهى تكشف عن ضعفها الباطن . ومع ذلك فليس لهذا تأثير فى الأهمية التاريخية لفلسفة هاملتن وفى الأثر الذى أحدثته . فقد كان له ، مع كل هذا ، الفضل الأكبر فى أنه كان أول فيلسوف أكاديمى مرموق يفتح ذهنه لتأثير الأفكار الألمانية ، وبالتالى يخطو خطوة حاسمة نحو إنهاء عزلة الفكر الإنجليزى . وتزداد أهمية هذه الخطوة إذا أدركنا أنها تمت على يد رجل كانت له خلال العقدين اللذين قضاهما فى التدريس فى إدنبرة مكانة فى ميدان الفلسفة تفوق مكانة أى من معاصريه . فقد كان هاملتن ، بوصفه زعيما للمدرسة الإسكتلندية ، أشبه بدكتاتور فلسفى لا تقف سلطته عند حدود دائرته الخاصة ، ويتبعه تلاميذه اتباعا أعمى ، ويتمتع باحترام عظيم فى أوساط تبعد كثيراً عن حدود مدرسته . وقد ظل طوال حياته محتفظاً بشهرته على ما هى عليه تقريباً ، ولم يظهر أى منافس حقيقى له

على النفوذ والسيطرة . ولم يكن أحد يجرؤ على مهاجمته ، إلى أن بدأ الهجوم على مذهبه من جهتين ، بعد تسع سنوات من وفاته . وقد أتى أشهر هذين الهجومين ، من جانب جون ستيوارت مل ، باسم المذهب التجريبي . ولقد أدى نقد مل لهاملتن ، المتضمن فى كتابه « اختبار لفلسفة السير وليام هاملتن » An Examination of William Hamilton's Philosophy (١٨٦٥) — وهو نقد كان شاملا ، ولكنه كان من نواح عديدة جائراً ومبنيا على سوء فهم — أدى هذا النقد إلى النيل من مهابة الفلسفة الإسكتلندية ، وإلى الإضرار بسمعتها إلى حد أن حيويتها قد ظلت هابطة منذ ذلك الحين ، وأصبحت مهددة بالزوال . أما الهجوم الثانى ، الذى أسهم فى تحقيق هذه النتيجة ، فقد حدث فى نفس العام ، ومن مصدر مختلف تماما . ذلك لأن السير جون هتشسون سترلنج John Hutchison Stirling ، الذى يمكن أن يقال عنه إنه أتى بالهيجلية إلى إنجلترا ، قد هاجم هاملتن ، معلنا احتجاجه على موقفه السلبى من المذاهب الكبرى التالية لكانت ، وذلك فى كتاب له تأثير هائل ، هو : « سر هيجل the Secret of Hegel » ، وفى كتاب مستقل هو : « السير وليام هاملتن ، أو فلسفة الإدراك الحسى Sir William Hamilton, being the Philosophy of Perception (ظهر الكتابان سنة ١٨٦٥) . وهكذا فإن الحركة المثالية ، التى سرعان ما أصبحت قوية : قد ناصبت هاملتن العداء منذ البداية ، وأدت فيما بعد إلى تجاهل شبه تام لفلسفته . ولم يعد فى الإمكان قبول تفسير هاملتن لمذهب كانت ، إذ لم يكن من الممكن التوفيق بينه وبين اتجاهات هؤلاء المفكرين : التى كانت هيجلية فى أساسها ، بل إن هؤلاء المفكرين لم يعترفوا اعترافا كافيا بفضله التاريخى حين أدخل أفكار كانت وغيره من الألمان . وهكذا ففى عام ١٨٦٥ كاد أن يتوقف الاتجاه الفكرى الذى بدأه هاملتن والمدرسة الإسكتلندية ، إن لم يكن قد انتهى بالفعل .

ولقد كان أعظم تلاميذ هاملتن شهرة هو المفكر اللاهوتى هنرى ل مانسل Henry L. Monsel (١٨٢٠ — ١٨٧١). وقد وُسِم مانسل كاهنا، ثم عين محاضرا فى اللاهوت فى كلية «مودلن» وبعد ذلك عين أستاذا للتاريخ الكنسى فى أكسفورد، وأخيرا عين أسقفا لكاتدرائية «سانت بول» (القديس بولس). وقد عمل مانسل على إدخال فلسفة هاملتن فى إنجلترا، ودرسها ونشرها بحماسة ونجاح فى جامعة أكسفورد. وقد ألف فى البداية كتابين فى المنطق، ثم كتب فى الميتافيزيقا، محاولا صياغة الأفكار الرئيسية فى مذهب هاملتن فى صورة أدق وأكثر تنظيما مما كانت عليه لدى أستاذه (وذلك فى بحث عنوانه «الميتافيزيقا أو فلسفة الوعى Metaphysics or the Phil. of Consciousness» وظهر أولا فى عام ١٨٥٧ فى الطبعة الثامنة لدائرة المعارف البريطانية، ثم ظهر بعد ذلك فى صورة كتاب عام ١٨٦٠، ثم ألف بعد ذلك «فلسفة المشروط Philosophy of the Conditioned» فى ١٨٦٦، وفيه حاول الدفاع عن هاملتن وعن نفسه ضد هجوم مل). غير أن أقوى كتاباته تأثيراً كان «حدود الفكر الدينى The Limits of Religious Thought (١٨٥٨)» وهو فى الأصل محاضرات بامتون Bampton التى ألقاها مانسل. وقد استلفت الكتاب الأنظار بقوة، وأثار جدلا عنيفا، وأذاع شهرته على نطاق واسع. وترجع الأهمية الكبرى لهذه المحاضرات إلى أنها أوضحت بجلاء موقف المدرسة من المسائل الدينية التى تركها هاملتن غامضة رغم كثرة تلميحاته إليها. فاستخلص مانسل فى هذه المحاضرات لأول مرة، وبوضوح تام، النتائج اللاهوتية التى كانت مختفية فى مذهب هاملتن المرتكز على الظاهرية واللاأدرية. وحاول، مستنداً إلى مبدأ نسبية المعرفة، أن يبين أن جميع الجهود التى نبذلها لنكتشف بواسطة الفكر أى شىء عن الطبيعة الإلهية المطلقة مآلها حتما إلى الفشل. فالمطلق واللامتناهى بعيدان تماما عن

متناول الذهن البشرى المتناهى . وكل محاولة للتفكير فى المطلق أو فهمه بأية وسيلة عقلية تؤدى إلى حشد من التناقض والتضارب لا قبل للعقل بحله . فالفكر عاجز تماما فى موضوعات الإيمـــان ، وينبغى فى النهاية أن يعترف بإفلاسه . لذلك يعلن مانسل أن جميع الحجج النظرية ضد عقائد الدين غير صحيحة ، وبذلك يخلّص نفسه بأسرع وأبسط طريقة من جميع أعداء الإيمان ومهاجميه . فليس من مهمة العقل أن يتدخل فى الأمور المقدسة ، وليس هناك ما يدعونا إلى الأسف على ذلك . بل إن من واجبنا ، لصالح الدين ، أن نرحب كل الترحيب بعزوف العقل هذا . وهكذا يبنى مانسل كل معرفة لما فوق المحسوس على الوحى الإلهى . وتكون المهمة الوحيدة التى يتعين على العقل النقدى القيام بها عندما يقرر قبول التعاليم الدينية أو رفضها ، غير متعلقة بمحتوى هذه التعاليم ، وإنما بالأدلة التى يمكن الإتيان بها للبرهنة على أن لها أصلا إلهياً فحسب . وهو فى هذا الصدد يعزو إلى الحجة الأخلاقية أهمية ثانوية إلى حد ما . وعلى الرغم من أن هذه الحجة عاجزة عن البت فى أمر حقيقة موحى بها ، فإن فى وسعنا أن نحصل ، من معايير القيمة الأخلاقية لدينا ، على شواهد مفيدة نستعين بها فى الحكم على الأفكار الدينية .

وهكذا كان الاتجاه الذى حول إليه مانسل نظرية المعرفة الكانتية ، أوغل فى باب اللاأدرية الشكاكة من الاتجاه الذى حولها إليه هاملتن ، كما أن الأول أخضع هذه النظرية لأغراض الدين الموحَى به . وتم على يديه أقوى انفصال — منذ أيام بيكن — بين الإيمان والمعرفة ، وبين الدين والفلسفة ، وعادت الفكرة القديمة القائلة : « أومن لأن موضوع إيمانى ممتنع عقلا Credo quia absurdum » إلى مكانتها الأولى . وقد

اكتسب المذهب اللاأدرى عند سبنسر تأييداً حاسما من هذه التعاليم ، وظهر هذا المذهب على أنه مجرد صبغ لهذه التعاليم بصبغة دنيوية تامة . فالشقة كانت قريبة ما بين لاهوت الوحى عند مانسل ، وبين عدم اكتراث سبنسر بالدين . على أن الطريقة التى استمد بها أشد المذاهب تمسكا بحرفية الدين أسلحة لنفسه من مدرسة هى من أشد مدارس الفكر تقدماً ، ثم عاد لحمل بها على الفكر ذاته حملة شعواء — هذه الطريقة كانت من الغرابة بحيث هوجمت بنقد قوى من جهات متباينة كل التباين . وقد أثار الجدل الذى احتدم نتيجة لمحاضرات مانسل المسماة بمحاضرات « بامتون Bampton » ، والذى اشترك فيه بنفس القوة فلاسفة ولاهوتيون(١)، أثار عاصفة شديدة ، وعلى الرغم من أن النتائج التى أسفر عنها لم تكن ذات أهمية كبيرة ، فقد ازداد — إلى حدّ بعيد — اهتمام الجمهور بالمسائل التى كانت موضوع المناقشة ، وأصبح الجو ممهداً لتلك النهضة الملحوظة التى بلغتها الدراسات الفلسفية بعد ذلك بوقت قصير .

وبعد هاملتن ومانسل ، انحدرت الفلسفة الإسكتلندية انحداراً شديداً . ولا يوجد ، ضمن أولئك الذين خرجوا من المدرسة أو انتموا إليها ، سوى أسماء قليلة هامة تمثل المذهب فى صورته الخالصة . إذ يظهر ، حتى لدى جون د . مورل John D. Morell (١٨١٦ — ١٨٩١) ذلك الميل إلى التباعد عن التعاليم الأصلية للمدرسة ، وهو الميل الذى ازداد قوة بالتدريج فى المستقبل . صحيح أن « مورل » كانت له جذور عميقة فى تراث المدرسة الإسكتلندية ، التى تلقى فيها تعليمه الفلسفى الأول ، غير أنه تعرض لمؤثرات عديدة من مدارس فكرية أخرى ، وتأثر — بوجه خاص — بالمذاهب الألمانية

---

(١) كان من نقاد مانسل شخصيات شهيرة مثل جون استيوارت مل ، وتوماس هكسلى وف . و . موريس

التي عرفها لأول مرة خلال رحلة قام بها في ألمانيا وهو طالب . وقد كتب مورل ، الذي كان مثل هاملتن قرّاءة ذا ذهن متفتح ، بعض المؤلفات في تاريخ الفلسفة ، منها كتابه : « نظرة تاريخية ونقدية إلى الفلسفة التأملية في أوروبا في القرن التاسع عشر Historical and Critical View of the Speculative Phil. of Europe in the XIX Century (١٨٤٦) وقد اكتسب هذا الكتاب - عن حق - اهتماماً كبيراً ، وأسهم في توسيع أفق الإنجليز الفلسفي . كما ألف كتاباً في الأخلاق عن نشته (١٨٤٨) . غير أن مؤلفه الرئيسي هو « فلسفة الدين Phil. of Religion (١٨٤٨) الذي نستطيع أن نلمح فيه تأثير شليرماخر Schleiermacher و . ر . روته R. Rothe وله . كتاب آخر هو « مدخل إلى الفلسفة الذهنية باستخدام المنهج الاستقرائي Introduction to Mental Phil. on the Inductive Method نشر عام ١٨٦٢ .

وهناك مفكر آخر في مدرسة هاملتن ، هو جيمس ماكوش J. M'Cosh (١٨١١ — ١٨٩٤) الذي كان غزير التأليف في الفلسفة ، وسافر إلى أمريكا عام ١٨٦٨ ، فنقل إليها فلسفة الموقف الطبيعي (الإدراك المشترك) ، ونجح في تحقيق شيء من الاعتراف بها . وقد ألف ماكوش كتبا منهجية ، فضلا عن كتابته لتاريخ كامل للفلسفة الإسكتلندية (الفلسفة الإسكتلندية من هتشسون إلى هاملتن Scottish Phil. from Hutcheson to Hamilton (١٨٧٥)[1] .

---

(١) أود في هذا الصدد أن أحيل القارىء إلى ثبت بمؤلفات الفلسفة الإسكتلندية سيصدره عما قريب الأستاذ [ت . ا . جيسب T.E. Jessop] (المؤلف) .

صدر هذا الكتاب بالفعل سنة ١٩٣٨ ، بعنوان A Bibliography of David Hume and of Scottish Pilosophers. London (Brown) (المترجم)

أما هنرى كالدروود Henry Calderwood (١٨٣٠ — ١٨٩٧) الذى كان فى البداية قسيساً إسكتلندياً ، ثم أصبح منذ عام ١٨٦٨ أستاذاً للفلسفة الأخلاقية فى إدنبرة ، فقد بدأ تلميذاً لهاملتن ، ولكنه حتى فى كتابه الأول (فلسفة اللامتناهى « Phil. of the Infinite » ، ١٨٥٤ ، والطبعة الثانية ١٨٦١) الذى نشره وهو مازال طالباً ، قد أظهر استقلالا يدعو إلى الدهشة عن أستاذه الذى كان لايزال حياً . فقد قدم فى هذا الكتاب نقداً عميقاً لمذهب هاملتن ، وكشف عن نقاط ضعفه بلا رحمة . وكان يرمى إلى إعادة مذهب الموقف الطبيعى إلى مكانته الأولى بفصله عن تلك العناصر اللاأدرية التى أقحمها فيه هاملتن ومانسل . وكان هدفه الأساسى هو تفنيد حجة هاملتن القائلة إن الذهن البشرى لما كان متناهياً ، فإنه يعجز عن معرفة اللامتناهى . فقد بدا له أن الدين الذى يشيد مذابح لإله مجهول لا يمكن أن يُعرف ، ويستبعد التفكير العقلى من مجاله ، لايعدو أن يكون خرافة ، ولا ينطوى على تبجيل حقيقى للطبيعة الإلهية . وفى مقابل النسبية اللاأدرية ، التى كانت كامنة لدى هاملتن ، ولكنها أصبحت مبدأ فلسفياً أساسياً لأول مرة على يد مانسل وسبنسر ، عاد كالدروود إلى المذهب الحدسى الأصيل الذى قال به المذهب الإسكتلندى الأقدم عهداً . فلدينا بالله وعى مباشر بوصفه موجوداً شامل الحكمة والقوة والخير . وهذه المعرفة مستقلة عن جميع الاعتبارات العقلية ، وهى شفيفة مؤكدة ، ومن ثم فهى حدسية . كذلك قال كالدروود بمذهب حدسى مماثل فى الأخلاق ، عرضه فى كتاب ناجح هو (الموجز فى الفلسفة الأخلاقية Handbook of Moral Phil. ١٨٧٢ ، الطبعة الرابعة عشرة فى ١٨٨٨) . ومع مواجهته للنزعة الطبيعية ومذهب اللذة ، فقد أكد الحاجة إلى قانون مطلق للسلوك وهدف مطلق له وهذا الهدف لم يكن فى رأيه السعادة ولا اللذة ،

وإنما الاستخدام الكامل المنسجم لجميع القوى والمواهب حتى يمكن الوفاء بأغراضها الطبيعية .

وأخيراً ، ينبغى أن نلاحظ هذه الحقيقة . فالمذهب الإسكتلندى الذى كان مركز الحياة الفلسفية فى إنجلترا فى أواسط القرن التاسع عشر ، قد وجد نفسه فى العقود التالية فى مركز متدهور بالتدريج ، كما وقع تحت ضغط خصمين ، هما الداروينية والمثالية ، اللتان كان يتعين عليه الدفاع عن نفسه ضدهما . وعلى حين أن فيتش Veitch (أنظر أدناه) قد أخذ على عاتقه الدفاع عنه ضد المثالية ، فقد تولى كالدروود مهمة الدفاع ضد الداروينية . ففى كتابه المنهجى الأخير (« الداروينية ومركز الإنسان فى الطبيعة Darwinism and Man's Place in Nature » ١٨٩٣ ، وقد أعيدت كتابته بشكل كامل فى ١٨٩٦) ، دخل فى الجدل الذى احتدم حول المذاهب الداروينية التطورية ، ومع اعترافه بالقيمة الكبرى لنتائج الأبحاث البيولوجية الأخيرة ، فقد أدرك نقطة الضعف فى تطبيقها على المشاكل العامة للفلسفة . وانتهى إلى أن كون الإنسان منحدراً من الحيوان هو أمر لا يمكن أن يفسر العناصر العقلية والأخلاقية فى طبيعته ، فافترض وجود عقل عالٍ هو العلة المشتركة للتطور الأخلاقى والكونى معاً . وعلى هذا النحو حاول الدفاع عن الفلسفة الإسكتلندية التى قامت دائماً على الدين ، ضد هجمات النزعات المعادية للدين داخل المذهب الداروينى .

ونستطيع أن نقول أخيراً : إن « جون فيتش John Veitch » (١٨٢٩ — ١٨٩٤) كان آخر ممثل للمدرسة الإسكتلندية ، بمعنى أنه كان آخر من التزم تعاليمها بإخلاص . وكان فيتش أستاذاً للمنطق والبلاغة بجامعة جلاسجو ، ومن المقربين كثيراً إلى هاملتن . وقد تتلمذ عليه بإخلاص ، ثم

أصبح مساعداً له ، واشترك بعد وفاته فى نشر محاضراته ، وألف ثلاثة كتب على الأقل فى تخليد ذكراه وشرح تعاليمه ونشرها (« ذكريات عن هاملتن Memoirs of H. » ، « وهاملتن » فى سلسلة بلاكوود للكلاسيكيات الفلسفية ، ١٨٧٩ ، وهاملتن : شخصيته وفلسفته H. the Man and his Philosophy ١٨٨٤) . ويكفينا هنا أن نذكر من مؤلفاته المستقلة بحثه فى «المعرفة والوجود Knowledge & Being (١٨٨٩) (وتوجد قائمة كاملة لمؤلفاته فى كتاب نُشر بعد وفاته ، ونشره «ونلى R. M. Wenley » وعنوانه « الثنائية والواحدية Dualism & Monism » ، ١٨٩٥ ، أنظر ص ٩ ومايليها فى مقدمة ذلك الكتاب) . وقد عرض فيتش فى هذا الكتاب مذهبه الخاص ، واشتبك فى خصومة دائمة مع النظريات المثالية لمدرسة كانت وهيجل ، وحاول فيه الدفاع عن المواقع الأخيرة للتراث الإسكتلندى ضد هجوم الحركة الفكرية الجديدة . غير أن فيتش كان يحارب فى جبهات خاسرة ، وفى سبيل قضية خاسرة ، ولا شىء يكشف الانهيار التام لهذه الجبهة التى كانت قوية وقتاً ما ، بمثل الوضوح الذى تكشفه به هذه المقاومة التى كانت تبديها قوات المؤخرة ، كما تتبدى لدى هذا الممثل الأخير لتراث عظيم . فهنا يهيب المفكر ببساطة الموقف الطبيعى وسطحيته ضد الأفكار العميقة لكانت وهيجل ، ويحاول فيتش بنظريته الواقعية الفجة فى المعرفة أن ينال من أعمال نقد العقل الخالص والتأمل النظرى المثالى . وتنطوى واقعيته الساذجة على عودٍ إلى ريد ، بل وإلى ماقبل ذلك ، وعلى الرغم من أنه قد تتلمذ فى مدرسة هاملتن ، فإنه يفتقر تماما إلى حذر هاملتن النقدى . كما أنه يفتقر إلى الفهم المتعاطف للمعنى الحقيقى للمشاكل الجديدة ، ولمقتضيات حلها ، وهو فهم نصادفه لدى هاملتن ، على الرغم من مظاهر سوء الفهم العديدة لديه. وقد وجّه فيتش انتقاداته ، فى المحل الأول ، إلى نظرية العلاقات عند جرين ،

وإلى مذهبه فى الوعى الذاتى الأزلى . فقال ، ضد الأولى ، بواقعيته البسيطة الخشنة النسيج (كقوله : إن الواقع الذى ندركه حسياً أو نعرفه يوجد خارج وعينا ، وهو مستقل عنه ، سواء عرفنا هذا الواقع أم لم نعرفه ؛ وهذه حقيقة ينبغى قبولها على أنها معطاة فحسب) . وقال ، ضد المذهب الأخير ، بالأنا الفردى الواقعى ، وبالتحليل السيكولوجى لمحتواه . وقد ظل طوال ذلك يحارب بوسائل غير كافية ، ويقيس بميزان معيب ، وفى كل ذلك كان يكشف بمزيد من الوضوح عن الانهيار الكامل للفلسفة الإسكتلندية .

وعلى الرغم من أن آخر ممثلى المدرسة الإسكتلندية (وهم مورل Morell وماكوش M' Cosh ، وتوماس سبنسر بينز T.S. Baynes ، وفيتش وكالدروود) كانوا لا يزالون أحياء فى الأعوام العشرين الأخيرة من القرن الماضى ، فلا يمكن القول إن التراث الإسكتلندى قد ظل محفوظا بانتظام بعد السنوات الأولى من العقد الثامن من ذلك القرن : إذ أن الفكر الإسكتلندى قد انحل بعد ذلك أو اندمج فى مدارس أقوى وأقرب إلى الطابع العصرى . وهو مازال يمارس تأثيره هنا وهناك ، ولكنه لم يعد يستطيع الوقوف على قدميه مستقلا . وقد بدأ هذا الميل إلى التباعد عن الخط الأصلى للمدرسة حتى لدى مفكرين يمكن أن يعدوا أعضاء فى المدرسة . وانفصل غيرهم عنها فى وقت مبكر ، وساروا إما فى طريقهم الخاص ، أو انضموا إلى معسكرات أخرى . وهكذا اعترف « فرييه Ferrier » مثلا بأنه قد تعلم من هاملتن أكثر مما تعلم من كل الفلاسفة الآخرين مجتمعين . غير أن تفكيره التالى قد سار فى اتجاه بعيد عنه ، وغرق فى خضم من التأملات النظرية العميقة ، ضمنها صراع حادّ ضد كانت وهيجل (أنظر فيما بعد القسم الأول من الفصل الأول من الباب الثانى) . وسار لورى Laurie ، بعد ذلك بمدة

طويلة ، فى طريق مماثل ، إذ تباعد بدوره كثيراً عن أصله الإسكتلندى ، وكوّن لنفسه اتجاها ميتافيزيقيا لايكاد يشترك فى شىء مع نقطة بدايته الفلسفية [أنظر فيما بعد القسم الثامن من الفصل الأول من الباب الثانى] . وعلى يد فريزر Fraser ، تلميذ هاملتن وخليفته فى إدنبرة ، انحرف الاتجاه الإسكتلندى الأصلى فى اتجاه فلسفة باركلى (أنظر فيمابعد الصفحات الأخيرة من الباب الأول) . غير أن بعض مبادىء الفلسفة الإسكتلندية قد انتقل إلى مذاهب فكرية لم تكن فى الأصل مرتبطة بها . مثال ذلك أن النزعة الحدسية تتمثل فى الأخلاق والفلسفة الدينية عند مارتينو Martineau ولدى فلاسفة « حركة أكسفورد » (ج . ه . نيومان Newman وو . ج . وورد Ward) ، على حين ظهرت اللاأدرية من جديد ، كما هو معروف ، فى المذهب التطورى عند سبنسر ، وإن كان هناك فارق بين الحالتين . وهناك أيضاً ارتباطات بين مذهب « مانسل » وبين مذهب الألوهيـــة Theism عند بلفور Balfour . وهكذا تسللت الأفكار الإسكتلندية ، فى هذه الحالات وغيرها ، إلى الفلسفة البريطانية فى القرن التاسع عشر . وكانت أقل المذاهب تأثراً بها هى الاتجاهات الأشد محافظة فى المذهب التجريبى ، نظراً إلى الفارق الشاسع بين الأفكار التى ينطوى عليها كل من الاتجاهين . ولكنا نستطيع أن نلمح ـ حتى فى هذه الحالة ـ عناصر مشتركة تظهر من آن لآخر . ومن الجدير بالملاحظة أن جيمس مل قد تأثر فى شبابه تأثراً قوياً « بدوجالد ستيوارت » ، واستمد من محاضراته أول معلوماته فى ميدان الفلسفة وعلم النفس .

ولقد كان من نتيجة التوسع الذى أحدثه هاملتن فى الفلسفة الإسكتلندية القومية ، إن جاز استخدام هذا الاسم ، أن فُتح الطريق الذى كان مقدراً له

أن يؤدى بها إلى عبور حدود بلادها الأصلية والانضمام إلى التيار الضخم للفكر الأوروبي . وفى الوقت الذى كانت الفلسفة الإسكتلندية تسير فيه نحو نهايتها ، تمثل هذا التيار فى بريطانيا فى الحركة المثالية . ورغم أنه لم يحدث انتقال تاريخى فعلى من الأولى إلى الثانيـة ، فمن الممكن القول إن المثالية قد استوعبت وامتصت الفكر الإسكتلندى بعد أن أدى رسالته . وليس من قبيل المصادفة أن إحياء مذهبى كانت وهيجل فى العقدين السابع والثامن قد لقى من التشجيع فى إسكتلندا أولا ثم فى الجامعات الإسكتلندية ما لم يلقه فى أى مكان آخر ما عدا أكسفورد . وحسبنا أن نشير إلى المؤلفات الهيجلية للإسكتلندى سترلنج، وتدريس « كيرد Caird » ، وهو إسكتلندى بدوره ، فى جامعة جلاسجو . وإذا كان من قبيل المصادفة أن كتاب سترلنج الذى أحدث دوياً هائلا (فى ١٨٦٥) وتدريس « كيرد » الدقيق الواسع الانتشار فى جلاسجو (ابتداء من ١٨٦٦) — وكلاهما كان من أجل خدمة هيجل والحركة الجديدة — قد حدثا فى نفس الوقت الذى بدأ فيه نجم هاملتن فى الأفول (إذ كان هجوم مل الحاسم عليه فى عام ١٨٦٥) فإن لهذه المصادفة دلالة عميقة فى تاريخ الفكر . وهكذا توطدت دعائم المذهب الهيجلى فى أواسط العقد السابع فى إسكتلندا ، وتزايد ضغطها على الدوام من جلاسجو ، حيث اكتسبت مركزاً منيعاً ، على التراث الفلسفى الأصلى فى البلاد ؛ ولم تستطع المدرسة القديمة أن تحتفظ بمواقعها مدة أطول كثيراً إلا فى قلعة مذهب هاملتن ، أى فى جامعة إدنبرة . وهناك تأخر الانحلال حتى العقد الأخير من القرن الماضى . ولما لم يكن هناك خلفاء منتمون إلى المدرسة الإسكتلندية ، فقد انتقل كرسيا الأستاذية إلى أيدى الكنتيين المحدثين . فانتقل كرسى هاملتن ، الذى ظل فريزر يشغله حتى عام ١٨٩١ ، إلى « أندروسث Andrew Seth » (برنجل باتسون Pringle - Pattison)

فى ذلك العام نفسه ، كما انتقل كرسى دوجالد سيتوارت ، الذى كان كالدروود آخر من شغله ، إلى شقيق أندرو سث ، وهو جيمس سث . وهكذا جلت الفلسفة الإسكتلندية عن آخر معاقلها الأكاديمية ، متخلية عنها للمدرسة الجديدة ، ومحيت آثارها تماما . أما الأفكار القليلة التى ساهمت بها فى القرن الجديد فلا ترتبط بها على الدوام ، وإنما هى عود غير منتظم تارة إلى هذا المبدأ من مبادئها وتارة إلى ذاك ، مع إيثار ريد على هاملتن فى هذه الحالة . فآثار تعاليم المدرسة الإسكتلندية ومؤسسها ، تظهر بوضوح حيثما يهاب بالذهن البشرى السليم بما فيه من يقينيات واعتقادات حدسية ، ويعترف بأنه المعيار الحاسم للحقيقة ، وحيثما تسعى المعرفة إلى تحرير نفسها من تدقيقات الأذهان الشكاكة المفرطة فى نقديتها ، وتلجأ إلى الوسائل المباشرة للواقعية الطبيعية . ولما كانت هذه الآراء تتمثل لدى مفكرين من المدرسة الواقعية الجديدة أكثر مما تتمثل لدى أية مدرسة أخرى (وهى تتضح بأوضح صورها لدى ويلسون J. C. Wilson وستوت G. F. Stout ومور G. E. Moore وليرد J. Laird وجود C. E. M. Jood فإن معنى ذلك أن من واجبنا البحث عن الآثار القليلة الباقية من المدرسة الإسكتلندية فى الواقعية الجديدة قبل كل شىء .

الفصل الثانى

المدرسة النفعية التجريبية

سار الخط الرئيسى للفلسفة الإنجليزية فى طريق متصل منطو على ذاته نسبياً ، منذ عصر النهضة حتى يومنا هــذا . ويسمى هذا الخط الفكرى الرئيسى عادة « باسم المذهب التجريبى empiricism أو فلسفة التجربة phil. of experience . ولهذا المذهب من الحق أكثر مما لأى مذهب آخر فى إرجاع أصله إلى تراث طويل ، وهو لم يتخلغل فى أى بلد بنفس العمق والتأصل الذى تغلغل به فى الجزر البريطانية . وعلى ذلك فنى وسعنا أن نسمى هـذه المدرسة بالمدرسة الوطنية أو القومية ، وعلى الرغم من أننا لو وحدنا بينها وبين الفكر الإنجليزى لكان فى ذلك سوء تفسير واضح للحقائق ، فهناك مبررات للقول بأنها أكثر المدارس تمثيلا لهذا الفكر . وعلى أية حال فنحن هنا لسنا إزاء مدرسة اخترعها مؤرخو الفلسفة ، بل إن ما نحن إزاءه هنا هو الوجود الفعلى لفكرة رئيسية واحدة وموقف فكرى واحد ، تتمثل لنا ، رغم تنوع أطرافها الهائل ؛ ورغم المشاكل الجانبية والاتجاهات الفرعية ، فى كلٍّ ، له فى أساسه طابع موحد . فالخط الفلسفى الذى يمتد من بيكن وهبز إلى لوك وباركلى وهيوم ، ثم إلى بنتام ومل وسبنسر ، هذا الخط يتضمن مجموعة كبيرة من المبادىء المتماسكة المنسجمة التى تتخذ مظهراً مختلفاً تبعاً لوجهة النظر التى نتأملها منها ، ولكنها تقف دائماً على علاقة بنفس المجموع الكلى . فإذا أردنا أن نهتدى إلى ألفاظ مناسبة لهذا المجموع فى أوجهه الرئيسية ، فينبغى أن نختار اسم المذهب التجريبى أو الوضعى لنبين اتجاهه الفلسفى الرئيسى ، واسم

المذهب الحسى أو الظاهرى فيما يتعلق بنظريته فى المعرفة ، ومذهب التداعى للدلالة على اتجاهه فى علم النفس ، ومذهب اللذة hedonism أو السعادة eudaemonism أو المنفعة utilitarianism للتعبير عن اتجاهه الأخلاقى ، ومذهب الشك أو اللا أدرية للدلالة على موقفه الميتافيزيقى ، ومذهب الإلهية الطبيعية deism أو الحيادية indifferentism (وأحياناً الإلحادية أيضاً) فى الدين ، ومذهب الحريين (الليبرالية) Liberalism فى السياسة .

وقد بلغ المذهب التجريبى الكلاسيكى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر — الذى نميزه من خليفته الطبيعى ، المذهب التجريبى الحديث فى القرن التاسع عشر — بلغ هذا المذهب أوْجَه فى فلسفة هيوم ، وتوقف مؤقتاً عندها . وكان التوقف مؤقتاً لأن هيوم لم يخلّف وراءه أى تراث من التعاليم الواضحة المنظمة التى كان تلاميذه وخلفاؤه يستطيعون الأخذ بها لتوسيعها ، بل إن ما خلّفه هو زعزعة كاملة للمبادىء الفلسفية وهدم تام لها ، نجم عنه القضاء على كل إمكانية للتعليم المتقيد به ، وحال دون أى استمرار مباشر لمذهبه أو أى تدريس فلسفى قريب منه . وهنا يكمن المعنى الحقيقى لما يسمى — من باب التركيز — باسم مذهب الشك عند هيوم . فخط المذهب التجريبى الإنجليزى يسير فى عمومه فى اتجاه مستقيم إلى الأمام وعلى نحو متصل ، حتى يبلغ أعلى مستوى له عند هيوم ؛ وعندئذ ينحرف وينقطع ، ولا يتحرك إلى الأمام ثانية حتى يتلقى دفعة جديدة من الأفكار . ويحدث انقطاع الاتصال فى نفس الموضع الذى ينفصل فيه المذهب التجريبى الكلاسيكى عن نظيره الحديث ويتجدد ولكن على صورة مختلفة . ويتحدد الانقطاع تاريخياً بالهجوم المضاد الذى شنه ريد والفلسفة الإسكتلندية على هيوم ؛ أما الأفكار الواردة الجديدة فتتمثل فى فلسفة بنتام .

ومن المهم أن يكشف المرء بوضوح عن هذه الارتباطات التاريخية :
فالمدرسة المتأخرة لا ترتبط مباشرة بالمتقدمة ، بل إن بينهما انفصالا وفراغاً
تملؤه المدرسة الإسكتلندية . ذلك لأن هجوم ريد ، والحركة الإسكتلندية
التى أسفر عنها ، قد أدى إلى إصابة التجريبية التقليدية بضربة قاصمة ، كان لا بد
من مضى وقت طويل قبل أن تفيق منها . وقد انقضت العشرات الأولى من
القرن التاسع عشر فى صراع بين هذه المذاهب المتنافسة ، ظل محتدما حتى
أنهاه الهجوم المشهور الذى شنه جون ستيوارت مل على هاملتن عام ١٨٦٥ .
وفى هذا النزال الحاسم خرج المذهب التجريبى منتصراً . وإن المعركة الفكرية
بين مل وهاملتن لتناظر بكل دقة ، من الوجهة التاريخية ، المعركة بين ريد
وهيوم . غير أن التفوق فى الأسلحة كان فى هذه المرة من نصيب المذهب
التجريبى ، الذى كان قد اكتسب قوة جديدة ، وطرد خصمه الإسكتلندى
نهائياً من الميدان هذه المرة . وقد أثبت المذهب التجريبى ، بإعادته لتراثه إلى
مكانته القديمة ، ومساهمته بأفكار ومبادىء فكرية جديدة ، أنه هو الاتجاه
الفلسفى الأقوى والأقدر على البقاء . وهكذا كان التنافس بين المدرستين ،
وصراعهما على السيطرة ، هو العنصر الهام المتصل فى الفكر الإنجليزى منذ
أواسط القرن الثامن عشر حتى أواسط القرن التاسع عشر ؛ ومن الجدير
بالملاحظة أن الفترة التى استغرقها هذا الصراع كانت قرنا بالضبط ، منذ هجوم
ريد الأول على هيوم فى سنة ١٧٦٤ حتى هجوم مل الأخير على هاملتن
فى ١٨٦٥ . فهاتان السنتان تمثلان إذن نقطتى الذروة فى الصراع ، على حين
أن الفترة الواقعة بينهما تتميز بمنازلات ومناوشات أقل أهمية ، وبفترات
هدنة وإيقاف للقتال أيضاً ، وإن كان ذلك يقترن أيضاً بتوتر ظاهر أو خفى .

وعلى قدر ما كان من أهمية تاريخية للمذهب التجريبى الحديث ، كما يتمثل

فى المؤلفات الرئيسية التى كتبت منذ عهد بنتام حتى مل الأصغر ، فقد أثبت أيضاً أنه حركة عقلية لها مكانتها الرفيعة وتأثيرها الهائل . فهو لم يقتصر على أن يكون المحور الذى يدور حوله التقدم الخاص فى الفلسفة ، بل لقد امتد تأثيره ، أكثر من أية حركة أخرى فى ذلك العصر ، إلى ميادين الأدب والثقافة والسياسة والقانون والإصلاح الاجتماعى والتعليم ، وسيطر على هذه المجالات وشكلها بصورته وطبعها بطابعه الخاص . ولم يكن مصدر نموه هو مدرجات الطلاب أو قاعات الدرس بقدر ما كان هو ضرورات الحياة الملحة والصراع اليومى المتقلب فى سبيل العيش . ولم يكن الاهتمام به مقتصراً على العلماء أو الإخصائيين ، ولا كانت حدوده تنحصر فى الدوائر الأكاديمية والعلمية ، كما هى الحال فى الفلسفة الإسكتلندية وغيرها من المدارس فى ذلك القرن . ويتضح ذلك ، خارجياً ، إذا أدركنا أن ممثليه الرئيسيين لم يكونوا من أصحاب كراسى الأستاذية أو غيرها من المناصب الأكاديمية ، بل كان معظمهم من أصحاب المهن العملية . فقد نما منذ البداية بين مختلف مهام الحياة وظروفها العملية ، وكان هذا الطابع العملى الواضح الذى تميز به كفيلا بأن يضمن له تأثيراً أوسع وأعمق مما تكتسبه الأفكار والحركات الفلسفية عادة . وهكذا استوعب فى داخله تراث أسلافه الكلاسيكيين ، مع توسيع نطاقه والنهوض به والتعمق فى أغوار أبعد فى مختلف مجالات الحياة . فهو ليس فقط المرآة التى تجمع وتعكس أشعة الفكر والشعور القومى الإنجليزى ، بل إنه ، مع الأدب والشعر ، القالب الرئيسى الذى تتشكل به الروح الإنجليزية . والأمر الذى لا نكاد نجد له نظيراً إلا فى هذه الحالة ، هو أنه يفتح للفلسفة طريقاً تؤثر به فى السياسة والقانون والبرلمان والتشريع والتعليم . وهو يسهم إسهاماً إيجابيا فى حل المشكلات الملحة فى الميادين الاجتماعية والاقتصادية والجنائية وغيرها من الميادين العملية . وهو فى كل ذلك خليفة مخلص لعصر التنوير ،

ينفر تماماً من اتخاذ التأمل الخالص مثلا أعلى ، ويضع نفسه تماماً فى خدمة الميدان العملى ، حتى عندما يتخذ نشاطه طابعاً نظرياً . فهو برجماتى فى كل شىء ، على الرغم من أنه لم يكتشف الصيغة الفلسفية المعبرة عن طابعه الأساسى .

ونستطيع أن نتأمل المذهب التجريبى فى ضوء آخر إذا ما تساءلنا عن قيمته الفلسفية الكامنة ، ونقارنه ، على هذا الأساس ، بالمذهب التجريبى الكلاسيكى السابق عليه . وهنا نجد أن المقارنة ، كما هو متوقع ، ليست فى صالحه، على الرغم من أن الدراسة المنزهة عن التحامل كفيلة بأن تجعلنا نصدر عليه حكماً أفضل مما يعزى إليه عادة . إذ ليس ثمت شك فى أن الفلسفة التجريبية قد بلغت قمة نموها النظرى لدى الثلاثى المؤلف من لوك وباركلى وهيوم ، بحيث سار التطور التالى ، فى هـــــذا الصدد ، فى اتجاه نزولى . ولم يقتصر المذهب التجريبى ، فى فترته الكلاسيكية ، على إرساء دعائمه الأساسية ، بل إنه قد استنفد إمكانياته التأملية فى جميع المجالات الرئيسية . ولم يكن فى استطاعة القرن التاسع عشر أن يحرز أى تقدم هام يغير به إطار المذهب التقليدى . وإلى هذا الحد يكون المذهب التجريبى المتأخر بالفعل من عمل مفكرين من مستوى أدنى بكثير من أسلافهم ، ويفتقر إلى كل ما يتميز به الفكر الخلاق من قوة وأصالة حقيقية . غير أن رجال ذلك الجيل الفلسفى ، وإن كانوا أقل مرتبة من أسلافهم ، لم يكونوا مجرد شراح أو مقلدين ، ولم يكونوا طفيليات تعيش على ثروة موروثة وتستهلكها ، وإنما كرسوا أنفسهم لتدبير شئون ميراثهم بدقة ونجاح ، واستطاعوا إضافة أرباح إلى رأسمالهم الموروث . وهكذا، فعلى الرغم من أنه لم تتحقق نتائج نظرية هامة، فقد خُلقت قيم إيجابية جديدة هامة . وتتمثل هذه ، قبل كل شىء ، فى إحراز تقدم فى تمييز المشكلات وتفريعها ، وفى تحسين مناهج البحث ، وأخيراً ، فى إحداث

توسيع وإثراء ضخم فى المـادة التجريبية ، وفتح ميادين جديدة للبحث .

وقد أصبحت هـــذه المرحلة المتأخرة للحركة التجريبية ، للمرة الأولى ، متعطشة إلى التجربة بالمعنى الصحيح للكلمة . فجمعت بحماسة مجموعات ضخمة من المواد الجديدة ، ورتبتها وصنفتها وبوبتها ونظمتها ، أى أنها حاولت بالاختصار أن تفهمها وتعالجها فلسفياً . ولكن الفلسفة عندما تسلم قيادها للتجربة إلى هذا الحد ، تتعرض لخطر الخضوع لسيطرة التجربة بدلا من إخضاعها لسيطرتها . وهكذا تزداد ابتعاداً عن المشكلات المركزية ، وينحرف اهتمامها الرئيسى إلى مسائل هامشية . ويتمثل ذلك فى فتور الدافع الصحيح إلى التـأمل ، وفى التخلى عن فكرة المذهب البناء ، وفى اتخاذ موقف سلبى من مشكلات الميتافيزيقا ، وتحويل نظرية المعرفة إلى علم النفس ، والمنطق إلى مناهج البحث ، وفى إعطاء الأولوية للفعل . وهكذا تعد التجريبية المحدثة حركة تهتم بالكم أكثر من الكيف ، وبالاتساع أكثر من العمق . وعلى الرغم من أن هذه فى مجموعها عيوب ، فإنها ميزة بمعنى من المعانى : إذ أنها أدت خدمة ضخمة فى استيعاب المعلومات الجديدة والسيطرة على مجالات البحث الجديدة . كما أننا ندين للقرن التاسع عشر بظهور نظام محكم للمنطق التجريبى ، على حين أن الفترة الكلاسيكية لم تنتج إلا اقتراحات قليلة ، تقترن بنظارية عامة فى العلم ومبحث منهجى فى المعرفة كاد أن يُتجاهل تماما حتى ذلك الحين . كذلك تحقق فى الأخلاق بدورها ، لأول مرة فى ذلك الحين ، تنظيم دقيق للمادة التى كان المذهب الأخلاقى الأسبق قد توصل إليها من قبل ، ولكنه لم يضعها قط فى قالب ثابت متماسك . وهذا يصدق أيضا ، بدرجة أقل ، على علم النفس ، بينما يدل النشاط الذى بذل فى ميدان نظرية المعرفة على تأخر مؤكد بالنسبة إلى ما كانت عليه الحال من قبل . ومن جهة أخرى اكتشفت

أرض جديدة فى مجالات القانون والسياسة والحياة الاجتماعية والتعليم وغيرها من المجالات المنتمية إلى الميدان العملى .

وإذا طرحنا جانبا المدرسة التطورية ، التى سنتحدث عنها فى الفصل المقبل ، فإن الشخصيات الرئيسية فى المذهب التجريبى الحديث هى بنتام وجيمس مل وجون ستيوارت مل . وقد حمل هؤلاء المفكرون الثلاثة العبء الرئيسى فى الحركة ؛ وفيهم يتمثل المظهر الحديث للتراث التجريبى الإنجليزى فى أفضل وأعمق صوره . وعلى الرغم من أن جريمى بنتام Jeremy Bentham (١٧٤٨ — ١٨٣٢) مرتبط ارتباطا وثيقاً بالقرن الثامن عشر ، سواء من حيث تعليمه العقلى ونشاطه الإنتاجى ، فإنه ، فيما يتعلق بتأثيره الفلسفى ، ينتمى إلى القرن التاسع عشر . ويمكننا أن نرى فيه الممثل الأول لما نسميه بالمذهب التجريبى المحدث . وينحصر نشاطه ، فى المحل الأول ، فى ميدان الفلسفة العملية ، وذلك أولا فى الأخلاق ، ثم فى جميع مجالات الدراسة المبنية على الأخلاق ، كالسياسة والإصلاح الاجتماعى والتشريع والفقه القانونى (ولا سيما القانون الجنائى) والقانون الدولى والتعليم . وفى جميع هذه المجالات كان مجدداً ثورياً ، وقد اكتسب منه الفكر الإنجليزى فى القرن التاسع عشر من الخصوبة والعمق أكثر مما اكتسب من أى مفكر آخر ، وتأثر به بقوة تفوق تأثره بأى شخص غيره . وهو هنا يواصل ويحيي تلك الآراء الديمقراطية المتحررة والنفعية التى بدأها لوك ، والتى سيطرت على ذلك القرن . ولم يكن لمذهب أى فيلسوف آخر مثل ما كان لمذهبه من اتساع نطاق التأثير ، أو من النتائج العملية الهامة . وكان بلا شك أشد الأرواح فى عصره وبلده تحرراً ، ولم يلن أمام أية سلطة أو أى تراث ، لحرر نفسه من جميع قيود الدولة والكنيسة والدستور والقانون التقليدى ،

ومن الأخطاء المتأصلة والعادات الراسخة . وكان أعظم متشكك فى ثبات النظام السائد للأشياء ، سواء فى المذاهب والنظم الاجتماعية ، وأجرأ ثائر على القيم التقليدية ، وأقسى ناقد للتقاليد السائدة ؛ وبالاختصار ، فقد كان هو الفيلسوف المجدد Radical ، أو المجدد الفلسفى كما أسماه معاصروه . وهو مؤسس مذهبية (أيديولوجية) سياسية واجتماعية جديدة ، تقترب فى نواح عدة من تلك التى ابتدعها كارل ماركس فيما بعد ، ويمكن أن يقال إنها استبقتها ، وإن كانت قد بنيت على افتراضات منطقية مختلفة تماما ، كما أنها تفوقها كثيرا فى اتساع نطاق الروح الشعبية التى ارتكزت عليها . وعلى الرغم من أن أفكاره قد نظمت فى مذهب محدد دقيق ، فإنها لم تكن ترمى أبدا إلى مجرد التعليم ، وإنما إلى هدف عملى هو تغيير النظام القائم للأشياء وتحسينه . وإذ وجدت هذه الأفكار لها أرضا خصبة واسعة ، فقد تعلق بها معاصروه بترحيب وحماسة . والواقع أن تعاليم بنتام كانت أشبه بالمغناطيس القوى فى جذبها لكل ما هو شائع بين المفكرين الأحرار التقدميين فى إنجلترا فى ذلك الوقت . وهكذا ظهرت لأول مرة على الأرض البريطانية مدرسة طموحة للتعليم الفلسفى ، كان الفضل فى إنشائها يرجع إلى اجتهاد التلاميذ أكثر مما يرجع إلى أى اهتمام خاص الأستاذ . وكانت الحالتان الوحيدتان اللتان تشبهانها هما : تلك الجهود الأضعف كثيرا ، التى بذلها فى اتجاه مماثل مفكرو القرن السابع عشر الذين كونوا «مدرسة كيمبردج» ثم تلك الجهود التى بذلها المفكرون الذين التفوا حول ريد فيما بعد . فنى مدرسة بنتام اقتبس عدد من التلاميذ المجتهدين المخلصين آراء الأستاذ وعلقوا عليها وأذاعوها فى اتجاهات عديدة مختلفة . وأخيرا وُضع من هذه الآراء برنامج

سياسى ، وأنشىء حزب سياسى (عرف باسم حزب « المجددين الفلسفيين »)
لتنفيذ هذه الآراء ، مع إنشاء صحيفة أدبية لنشر هذه الآراء. وبذلك
تحول المذهب إلى دعوة ، بل لقد دخل البرلمان ، وهو المكان الملائم لتحويل
الأفكار إلى حقائق واقعة . أما بنتام ذاته فلم يظهر أمام الجمهور ، وإنما
عاش فى عزلة هادئة عاكفا على تحسين مذهبه ، وترك لتلاميذه كل ما عدا
ذلك من الأمور . وليس من السهل أن نحدد بدقة كم من أفكاره تحقق على
هذا النحو بفضل الإصلاحات التشريعية الضخمة التى تمت فى العقد الرابع
من القرن التاسع عشر . غير أن من الأمور التى يشيع الاعتراف بها اليوم
أن روح أفكاره قد تغلغلت فيها ، وأسهمت فى تحقيقها بنصيب كبير .

ويظهر بنتام فى تاريخ الفلسفة على أنه واضع ومؤسس مذهب المنفعة فى
الأخلاق . غير أنه قطعا ليس أول القائلين بالمنفعة بوصفها مبدأ أخلاقيا .
فهذا المبدأ متغلغل فى التعاليم الأخلاقية الإنجليزية والفرنسية فى عصر التنوير .
وهو يتخذ فيها أحيانا صبغة واضحة ويطبق من آن لآخر . أما بنتام فقد تلقى
فجأة ما يشبه الوحى الجديد الذى أضاء تفكيره كبرق خاطف عندما قرأ
المجلد الثالث من كتاب هيوم «بحث فى الطبيعة البشرية Treatise of Human
Nature» ، وكما يقول بنتام ذاته ، فقد ارتفعت الغشاوة عن عينيه عندما
تكشفت له لأول مرة الأهمية الكبرى لفكرة المنفعة فى السلوك البشرى .
وفى هذه اللحظة الخلاقة تم تشييد الجسر الذى يصل بين التراث الكلاسيكى
وبين فترة إحيائه الحديثة . ولقد كانت أعظم خدمة تاريخية أداها بنتام
هى أنه آمن بهذه الفكرة إيمانا راسخا ، واتخذ منها مبدأ أساسيا لتفكيره
ودعامة رئيسية لمذهبه ، وشيد هذا المذهب بجد ومثابرة هائلين ، وأمده

بثروة ضخمة من المادة التجريبية . ولا يكاد المرء يجد مثلا لأى مذهب فكرى آخر قام واضعه بتنظيم مبدأ واحد فيه ودعمه بهذا الحشد الهائل من التجارب كما يجد لدى بنتام . ذلك لأن الكمية الضخمة من المادة التجريبية ، التى أدرجها تحت مبدئه النظرى الرئيسى ، لم تكن هى وحدها التى اكتُسبت من التجربة ، بل لقد كان المبدأ ذاته مكتسبا من التجربة . وهنا نستطيع أن ندرك التضاد الواضح بين هذا المذهب وبين آراء المدرسة الإسكتلندية التى كانت خصما تاريخيا لها . فهناك من جهـــة مبادىء أولية فطرية فى الطبيعة البشرية ، وهى مبادىء تؤكد المعرفة الحدسية وضوحها المباشر ، وعليها ترتكز أحكامنا فى القيم . وهناك من جهة أخرى تلك الفكرة البسيطة التى تؤكدها تجارب لا حصر لها ، ويمكن تحقيقها فى أية لحظة ، وهى القائلة بأن كل سلوك بشرى يحدده ويملؤه السعى إلى اكتساب اللذة وتجنب الألم . وليس فى وسعنا فى هذا المجال أن نتحدث بالتفصيل عن الطريقة التى انتقل بها بنتام من هذا المبدأ البسيط حتى وصل إلى التطبيق الشامل لمبدأ المنفعة ، ومنه إلى صيغته الأخلاقية المشهورة القائلة « بأكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس » ، وكيف انتقل إلى وصف الحياة الأخلاقية بأسرها ، ومنه إلى إقامة توازن بين اللذة والألم فى السلوك البشرى ، أو إلى ما يسمى بحساب اللذات Hedonistic Calculus ، وكيف طبق هذه الأفكار على أشد مجالات الحياة العملية تباينا ، ولا سيما السياسة والإصلاح الاجتماعى . وحسبنا أن نذكر أنه حاول رد مجال السلوك البشرى بأسره (الفردى منه والاجتماعى) إلى مبدأ سائد واحد شامل لكل شىء ، يطبق باتساق صارم وتجاهل قاس للحجج المضادة . وعلى هذا النحو حاول جمع الكثرة المحيرة للظواهر الأخلاقية فى نظرة عقلية واحدة ، وإخضاعها

المذهب محكم البناء . وهكذا ارتفعت الأخلاق عنده لأول مرة (ومعها المجالات العملية الأخرى للدراسة) إلى مرتبة العلم الدقيق ، وأضيفت كالعلم الطبيعي ، إلى مجال البحث الدقيق . وتتوقف عظمة هذه النظرة ، والقدرة على تنفيذها عملياً ، على العزل الجرىء لوجه محدود منفصل ، مع تجاهل مترفع لكل الأوجه الباقية . وهكذا اقتطع بنتام ، من مجال معقد عديد الأبعاد ، سطحاً واحداً ، وقدمه إلينا بكل مظاهر البحث العلمي الدقيق . وتحقق ذلك بجعل مبدأ المنفعة أهم العوامل وإخضاع الحياة الأخلاقية بأسرها لعنصر الكم تماماً . وهكذا أزيلت عن الأخلاق كل العناصر الكيفية ، وكذلك جميع الشروط الميتافيزيقية والدينية وغيرها ، بل لقد سعى بنتام إلى الاستغناء عن الأساس النفسي الذي كان باحثو الأخلاق الإنجليز من قبله ومن بعده يرونه ضرورة لا غناء عنها .

ولقد تأثر التطور التالي للفكر الإنجليزي ، سواء خلال حياة بنتام أو بعدها ، تأثراً تاماً بمذهب المنفعة في قوته وإحكامه وبنائه المنطقي السليم . ولكن كان من المحتم أن ينحدر هذا المذهب ، الذي ادعى أنه نهائي ، إلى مرتبة القطعية الجازمة ، وأن يكبل كل الأذهان التي تقع تحت تأثيره بدلا من أن يحررها . وإذا استثنينا أتباع المدرسة الإسكتلنديه وعدداً قليلا من المفكرين الثانويين وأصحاب الآراء الشاذة ، فقد ظل مذهب المنفعة وقتاً طويلا يفخر بولاء إجماعي له من الفلاسفة والمشتغلين بالفلسفة من الإنجليز . وبدا هنا أن المشكلات الكبرى في الحياة والفكر قد حُلت أخيراً ، ولم يعد هناك مجال للتطور الحر للقدرات الفلسفية ، إلا إذا كان ذلك من أجل التوسع في المبدأ الأساسي بمزيد من الدقة والتفصيل ، وتطبيقه على مجالات أوسع . وفي مجال الفلسفة الأخلاقية بدا أن بنتام قد قال الكلمة الأخيرة ، ولما كان قد تخلى نهائياً عن المشاكل الميتافيزيقية والدينية ، فقد بدا أن

أجنحة التأمل النظرى قد أصبحت مهيضة . وهكذا أصبح التمسك الصارم بالمبدأ ، وهو التمسك السائد فى مدرسة بنتام، هو أقوى العقبات فى وجه التقدم الفلسفى .

وينبغى أن نذكر، من بين معاصرى بنتام الذين أسهموا بأدوار مستقلة، وساروا فى طريق الفكر النفعى دون أن يلتزموا مباشرة باقتفاء أثره ، أسماء جودوِن Godwin ومالثوس Malthus وريكاردو Ricardo . وهؤلاء الثلاثة معاً لا ينتمون إلى الحركة الفلسفية بالمعنى الصحيح بقدر ما ينتمون إلى البيئة الروحيـة التى تستمد غذاءها من الفلسفة ، وبالتالى تزيد الفلسفة ثراء . أما وليام جودوِن (١٧٥٦ — ١٨٣٦) ، الذى سنذكر هنا كتاباً رئيسياً من كتبه كانت له شهرة وأهمية فائقة ، هو « بحث فى العدالة السياسية An Enquiry Concerning Political Justice (١٧٩٣) » ، فقد كان أعنف وأقوى هجوما على النظام الاجتماعى القائم من بنتام ذاته . وقد تأثر مباشرة بموجة الثورة الفرنسية ، وهو أول مفكر إنجليزى ذى مذهب ثورى. وهو بدوره يرى فى اللذة والسعادة دوافع السلوك البشرى ، ويدعو مثل بنتام إلى تحصيل أكبر قدر منها للوصول إلى الحالة المثلى التى ينشدها المجتمع. وهو يرى أن العقل ، الذى يضفى عليه أسمى الحقوق ، هو المرشد الوحيد للإنسان ومحرره من الاضطهاد السياسى والاستعباد الدينى . ولقد استمد من التراث الروحى لعصر التنوير والثورة الفرنسية عناصر كثيرة ، منها إيمانه المتعصب بالتقدم ، وفوضويته ، وحماسته ضد الكهنوت وكل من يموّهون على الناس ، وحلمه الإنسانى العالمى بالسعادة البشرية ، وتأليهه للعقل ، وهجومه على النظم الاجتماعية والأفكار الأخلاقية الشائعة . وقد استطاع التوفيق بين مبادىء عصر التنوير ومبادىء الثورة الفرنسية فى مذهب فكرى واحد ، ولما كان قد عرض هذه الأفكار بحماسة دافقة ، فقد هز

عقول الناس بقوة هائلة ، ولا سيما عقول الشعراء الرومانتيكيين . وهكذا وقع فى حبائل إغراء مذهب جودون شعراء مثل كولردج ووردزوورث وسَذِى Southey وشِلى وكثير غيرهم ، ووجدوا لزاماً عليهم أن يحددوا موقفهم منه ، فانتهى بعضهم إلى التحرر منه ، وانتهى البعض الآخر إلى الإغراق فيه .

ولقد أخذ توماس ر . مالتوس Thomas R. Malthus (١٧٦٦ — ١٨٣٤) على عاتقه مهمة مهاجمة آراء جودون بما فيها من أمنيات مبالغ فيها عن مستقبل البشرية ، وذلك فى كتاب مالتوس المشهور والمفرط فى غرابته : « بحث فى نظرية السكان Essay on the Principle of Populations » (وقد نشر لأول مرة عام ١٧٩٨) . فأعاد الأمور فى هذا الكتاب إلى نطاق الواقع المرير . فقد كانت نظريته فى السكان ، التى أثارت بمجرد ظهورها عاصفة من الاستنكار وسيلا من الردود ، موجهة أولا ضد وهم التقدم والاعتقاد بازدياد كمال الإنسان والمجتمع على الدوام ، وهو الاعتقاد المميز لعصر التنوير . وكانت ترمى إلى إثبات أن مشكلة السكان تكشف لنا عن قانون صارم يهدم أحلام السعادة هذه ، هو القانون القائل : إن السكان يتزايدون بمعدل يفوق كثيراً معدل نمو وسائل العيش . وعلى ذلك فليس لنا أن نتوقع زيادة مطردة للسعادة ، بل ينبغى على العكس من ذلك أن نتوقع زيادة فى البؤس الفردى والاجتماعى نتيجة لهذه الظروف . وسرعان ما أصبحت تعاليم مالتوس التى تتمشى نتائجها مع اتجاه بنتام الفكرى ، جزءاً أساسيا من مذهب المنفعة ، وكان لها فى التفكير الاقتصادى الإنجليزى تأثير قوى ، وإن يكن مثبطا ، تجلت آثاره فى التشريع العملى . وظل هذا المذهب قوة حية حتى ما بعد منتصف القرن التاسع عشر على الأقل . وقد كان تأثر مالتوس ببنتام ، من الوجهة التاريخية ، أقل من تأثره بمفكرين مثل ا .

تكر A. Tucker (١) ، و. بالى W. Paley (٢) ، ناهيك بتأثره بهيوم ، الذى اعترف مالثوس ذاته بأنه كان يدين بالكثير لآرائه فى السكان . وفيما بعد ، استعار داروين من مذهب مالثوس تلك الفكرة الحافلة بالنتائج ، فكرة الصراع من أجل الوجود .(والتعبير ذاته موجود لدى مالتوس) وبذلك اكتسب وجهة النظر التى سادت أبحاثه البيولوجية .

أما ديفد ريكاردو D. Ricardo (١٧٧٢ — ١٨٣٢) فقد وضع مذهبا نفعيا فى الاقتصاد فى كتابه « مبادىء الاقتصاد السياسى والسياسة الضريبية Principles of Political Economy & Taxation » ١٨١٧ ، التزم فيه مبادىء مذهب المنفعة بدقة ، مع تطبيقه على نطاق أوسع من تطبيق مالثوس له . ولا شك أن أمر تقدير الأهمية الفائقة لهذا الكتاب ، الذى يُعد فتحا فى تاريخ الاقتصاد السياسى الإنجليزى ، أو اختبار الآراء التى يتضمنها ، إنما يقع خارج نطاق كتابنا هـذا . والواقع أن هذا الكتاب لم يفُقْه أهمية إلا كتاب آدم سمث الكلاسيكى ، الذى يرتبط به ارتباطا وثيقا ، إذ نقل رسالته الفكرية إلى القرن التاسع عشر فى صورة مستقلة . ولقد ظل ريكاردو أقرب من مالثوس إلى آراء بنتام ، وذلك بتوسط جيمس ملْ فى المحل الأول ، وإن يكن قد اتفق مع مالثوس فى آرائه الاجتماعية والسياسية الأساسية . وإن التفكير الاقتصادى للقرن التاسع عشر ، ولا سيما تفكير

---

(١) Tucker (١٧١٢ — ١٧٩٩) اقتصادى ولاهوتى إنجليزى ، أصبح أسقفاً لجلوستر Gloucester سنة ١٧٥٨ ، وكتب فى الاقتصاد والسياسة والدين ، واستبق بعض حجج آدم سمث ضد الاحتكارات . [المترجم]

(٢) وليام بالى (١٧٤٣ — ١٨٠٥) لاهوتى إنجليزى كان زميلاً ومعلما فى كمبردج ، ونشر كتاب « مبادىء الفلسفة السياسية والأخلاقية » عام ١٧٨٥ ، وكان مذهبه قريب الشبه من مذهب المنفعة . وكانت له ، بالإضافة إلى ذلك ، مؤلفات لها قيمتها الكبرى فى ميدان اللاهوت . [المترجم]

ماركس ، ليدين لريكاردو بأفكاره الأساسية . وقد احتلت آراؤه فيما بعد بالتدريج مركز البديهيات فى الدراسة النظرية للقوانين والوقائع الاقتصادية .

ويستمر التيار الرئيسى للتفكير النفعى ، بعد بنتام ، عند جيمس مل (١٧٧٣—١٨٣٦) مباشرة . وكان جيمس مل تلميذاً شاباً وصديقاً وحليفاً لبنتام ، اقتبس تعاليمه وواصلها كأنها عقيدة موروثة . وهو يمثل معبرا بين بنتام ، الذى أعاد بناء المذهب التجريبى من جديد ، وبين ابنه چون استورت مل ، الذى بلغ بهذا المذهب تمامه . وهكذا كان يحتل أساسا موقع الوسيط . وكانت مهمته هى حفظ التراث حتى يسلمه نقيا صافيا إلى ابنه وخليفته العظيم . ولقد كان جيمس مل أشد المتحمسين للدعوة إلى أفكار بنتام ، وأجهر الناس بالإعجاب به . وقد التفت حوله تلك الفئة المسماة « بالمجددين الفلسفيين » ، الذين عملوا على تجديد الحياة السياسية الإنجليزية مستوحين روح بنتام . وكان نشاطه التأليفى موجها فى المحل الأول إلى الفلسفة الأخلاقية والدراسات العملية المرتبطة بها ، وكذلك إلى التاريخ والفقه ونظرية الدولة والسياسة والاقتصاد السياسى ، وفى هذه الدراسة الأخيرة اعترف بأنه تابع لريكاردو مباشرة . وقد ارتكز فى كل هذه المجالات على أفكار المدرسة التى تغلغلت فى دمائه ، ولم يجد ما يدعو إلى مناقشتها ، والتزم بحماسة التلميذ المكتمل وإخلاصه ، تلك الصيغة المشهورة فى مذهب المنفعة : تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس .

ومع ذلك ، فقد أدى فى ناحية معينة خدمة هامة ضرورية لمدرسته . ذلك لأن بنتام لم يكد يعبأ بإيجاد أساس نظرى لتعاليمه ، وهكذا كانت هناك ثغرة فى مذهبه تحتاج إلى أن تُملأ ، لا سيما وقد أنتجت المدرسة الإسكتلندية المضادة له مؤلفات قيمة ، لم يكن من الممكن التصدى لها وإبطال أثرها إلا بمؤلفات متساوية القيمة من الجانب الآخر . وقد أخذ مل على عاتقه

هذه المهمة فى أهم كتبه ، وعنوانه : « تحليل ظواهـــر الذهن البشرى. Analysis of the Phenomena of the Human Mind « (١٨٢٩ ، طبعة جديدة بإشراف جون استورت مل ، ١٨٦٩) . وفى هذا الكتاب وضع الأساس النفسى لمذهب المنفعة . ولقد كانت لآراء مل فى علم النفس أهمية تاريخية خاصة ، بالإضافة إلى وظيفتها بوصفها أساساً . فقد كان لزاماً عليه ، لكى يضع هذا الأساس ، أن يلجأ إلى الأفكار التجريبية القديمة ، وعلى ذلك كان على مل أن يلتقط خيط التطور ، أو يصل بين طرفيه ، عند النقطة التى قطعه فيها المفكرون الإسكتلنديون قبل ذلك بنصف قرن من الزمان ، أى عند علم النفس الترابطى كما قالت به المدرسة الكلاسيكية الأقدم عهداً . وهكذا اكتسب علم النفس عند مل قوامه عن طريق العودة إلى تعاليم هيوم وهارتلى Hartley (١) ، ومن ثم فقد كانت معارضته صريحة للمذهب الحدسى فى المدرسة الإسكتلندية . ولقد عاد ثانية إلى تأكيد أهمية الفاعلية الآلية للذهن ، وأدخل مرة أخرى منهج التشريح النفسى ، ومعه الكيمياء النفسية ، وتشبث بفكرة تحليل الظواهر الذهنية إلى أبسط أجزائها (الذرات النفسية) ، وأحيا من جديد قانون التداعى أو الترابط بوصفه القانون الأساسى للحياة النفسية ، وكذلك النظرة الظاهرية phenomenalist فى نظرية المعرفة ، وهكذا أعاد من جديد إلى الحياة كل مجموعة الأفكار المنتمية إلى النظرية الفلسفية الكلاسيكية . ولقد اقتربت آراؤه من هارتلى أكثر مما اقتربت من لوك وهيوم ، ولكنه امتنع عن جميع التفسيرات

---

(١) ديفد هارتلى (١٧٠٥ — ١٧٥٧) فيلسوف إنجليزى ، تعلم فى كمبردج وأصبح زميلا بها ، لم تعجبه دراسة اللاهوت ، فانتقل إلى الطب ومارسه وأحرز فيه نجاحاً ، كما كتب فى الفلسفة وعلم النفس ، وحاول فى كتابه « مشاهدات فى الإنسان Observations on Man » (١٧٤٩) أن يفسر جميع الظواهر الذهنية بفكرة تداعى المعانى . [المترجم]

الفسيولوجية ، واقتصر على مجرد استطلاع مجال الشعور أو الوعى النفسى . وكانت لديه قدرة فائقة على التحليل ، كما تشبث بإصرار بمبدئه الأساسى فى التداعى ، وحسّن منهجه ، ودعم مذهبه ، وأتى بمواد تجريبية جديدة ، ولكنه لم يتخل أبداً ، فى أية نقطة هامة ، عن الأسس التى حفظها وأكدها التراث وهنا أيضاً لعب مل دوره المميز ، أعنى دور الوسيط ، وذلك بأن أدى فى مجال الدراسات النظرية نفس الخدمة التى أداها مل فى المجال العملى ، أعنى تجديد الفكر بروح الفلسفة الإنجليزية الكلاسيكية . وإن أهميته التاريخية لترجع إلى أنه دفع علم النفس ونظرية المعرفة دفعة قوية إلى الأمام ، ولدت سلسلة طويلة من النتائج الأخرى ، وظلت على قوتها حتى قرب نهاية القرن الماضى على الأقل .

ولقد كانت فلسفة جون ستوارت مل ، وهو أعظم مفكر تجريبى فى القرن التاسع عشر ، تمثل نموا عضوياً من الوضع الفلسفى الذى أوجده بنتام وجيمس مل . وقبل أن ننتقل إلى الحديث عنه ، ينبغى أن نذكر أسماء بعض الشخصيات التى يقع مولدها بين مل الأكبر ومل الأصغر ، والتى ترتبط بهما ارتباطاً وثيقاً . ولقد كان المشرّع جون أوستن J. Austin (١٧٩٠ — ١٨٥٩) ، والمؤرخ جورج جروت G. Grote ، شقيق الفيلسوف جون جروت ، الذى سيأتى ذكره فيما بعد — كان هذان من بين الأصدقاء المقربين إلى مل الأب ومل الابن ، وكانا فى البداية صديقين حميمين للأب، ثم نمت بينهما وبين الابن صداقة أبوية متينة . ولقد قام أوستن، الذى ظل بضع سنوات أستاذاً للقانون فى جامعة لندن، بدراسة منظمة دقيقة لمجال القانون من وجهة نظر مذهب المنفعة ، ووضع فى كتابه المشهور : تحديد مجال الدراسة التشريعية The Province of Jurisprudence determined

(١٨٣٢) ، أسس فلسفة للقانون (١) . ولكن علاقته بأوساط مذهب المنفعة قد تعقدت بفعل مؤثرات أتت إليه من المدرسة التاريخية فى القانون ومن الرومانتيكيين الألمان ، إذ أنه عاش خلال النصف الثانى من العقد الثالث من عمره فترة طويلة طالبا فى هيدلبرج وبون ، حيث تعرف إلى شخصيات مثل سافينى Savigny (٢) ، و ا . ف . شليجل Schlegel (٣) وبراندس Brandis (٤)، وغيرهم . وعلى هذا النحو اكتسب تفسيره أفقاً أوسع من حدود التقيد الصارم بمذهب بنتام ؛ وتبدى ذلك على أنحاء عدة ، من أهمها أنه لم يَبْنِ أخلاق المنفعة على فكرة المنفعة ذاتها ، وإنما حاول أن يدعمها بالجزاءات الدينية . أما « جروت » ، الذى اشتهر بوصفه مؤرخ اليونان القديمة ، فقد كان منـــذ البداية أميل من أوستن إلى مِلْ الأب ، وقد انضم بحماسـة إلى مل فى جهوده لإصلاح المذهب التجـديدى الفلسفى philosophic radicalism ، الذى كان يمثله فى البرلمـان . غير أن مذهبه الفكرى قد تلقى مؤثرات من مصادر أخرى ، أهمها الفلسفة اليونانية ، التى التى كان له بها إلمام واسع (كما تشهد بذلك مؤلفاته عن أفلاطون وأرسطو) .

---

(١) نشر من أوراقه بعد وفاته كتاب : « محاضرات فى التشريع أو فلسفة القانون الوضعى
Lectures on Jurispr. dence , or the Philosophy of Positive Law (1862)

(٢) فريدرش كارل فون سافينى (١٧٧٩ — ١٨٦١) مشرع ألمانى مشهور ، كانت له دراسات قيمة فى التشريع القديم ، ولا سيما القانون الرومانى . [المترجم]

(٣) أوجست فلهلم فون شليجل (١٧٦٧ — ١٨٤٥) شاعر وناقد أدبى ألمانى (شقيق كارل فلهلم ، أعظم النقاد الأدبيين الألمان) كان أستاذا للأدب فى يينا وبون ، واشتهر بترجماته لأعمال كبار أدباء أوروبا ، ولا سيما شكسبير ، إلى الألمانية . [المترجم]

(٤) كريستان أوجست براندس (١٧٩٠ — ١٨٧٦) فقيه لغوى ألمانى ومؤرخ للفلسفة له مؤلفات فى ميتافيزيقا أرسطو وتاريخ الفلسفة اليونانية الرومانية . [المترجم]

وقد حاول فى كتابه الذى نشر بعد موته « شذرات فى الموضوعات الأخلاقية Frgments on Ethical Sudjects » (١٨٧٦) ، وهو مؤلفه المنهجى الوحيد ، أن يثبت الطابع الاجتماعى للأخلاق على نحو أفضل مما فعله أصحاب مذهب المنفعة بموقفهم الذى تسوده النظرة الفردية ، مؤكداً أولوية المجتمع على الفرد ، وواجب الفرد فى الخضوع للإرادة الجماعية للمجتمع .

ونستطيع أن نذكر هنا ، إلى جانب أوستن وجروت ، اسم السير جون هرشل J. Hershel (١٧٩٢ — ١٨٧١) ووليام هيوول W. Whewell (١٧٩٤ — ١٨٦٦) . وعلى الرغم من ابتعاد هذين عن دائرة بنتام ، فقد قاما بنصيب هام فى الإعداد للأبحاث المنطقية التى أجراها مل الابن . ذلك لأن مل قد وجد فى كتاب الفلكى العظيم هرشل ، وعنوانه « بحث منظم حول دراسة الفلسفة الطبيعية . Discourse on the Study of Natural Philosophy (١٨٣٠) ، مادة زاخرة مستمدة من العلوم الطبيعية استعان بها فى وصف عمليات الاستقراء ، بل لقد وجد فى هذا الكتاب أيضاً منهجه التجريبى الخاص مطبقاً عملياً ، وإن لم يعبر عنه بصورة صريحة . ولقد وجد مل قيمة أعظم فى الأبحاث الشاملة التى أجراها هيوول ، والمبنية على معرفة دقيقة بنظرية العلوم الاستقرائية وتاريخها ، وهى الأبحاث التى عرضها هيوول فى كتابيه العظيمين : تاريخ العلوم الاستقرائية History of the Inductive Sciences (١٨٣٧ ، الترجمة الألمانية ١٨٣٩ — ١٨٤٢) و « فلسفة العلوم الاستقرائية Philosophy of the Inductive Sciences » (١٨٤٠) . ولقد كان هيوول يمتاز بمعرفة هائلة للماضى ، وفاق فى نطاق معلوماته الموسوعية ودقتها هاملتن ذاته ، الذى اشتهر بأنه كان أوسع رجال عصره علما . ولقد استعان مل فى إعداد الباب الثالث من كتاب المنطق (وهو الباب الخاص بالاستقراء) بالمواد التى جمعها هيوول استعانة كاملة ، وأقر شاكراً

بأنه لولا هذا العمل التمهيدى لما تمكن من إنجاز مهمته . ولكنه فى الوقت ذاته أحس بغريزة صائبة بالتضاد المنهجى القاطع بينه وبين هيوول . فقد رأى فيه ممثلا لما يسميه بالنظرة الألمانية أو « الأولية a priori » إلى المعرفة البشرية وقدراتها . والواقع أن هيوول قد تأثر بكانت تأثراً قوياً ، ورفض المنطاق ونظرية المعرفة التجريبيين . ولقد اعترف مثل مل بالأهمية الأساسية للاستقراء ، بوصفه عملية استخلاص الحقائق والمبادىء العامة من الوقائع الجزئية فى كل بحث وكشف علمى . ولذا أطلق اسم « العلوم الاستقرائية » على تلك العلوم التى تسمى عادة باسم « الطبيعية » . ولكنه لم يجعل الأهمية الأولى فيها لملاحظة الوقائع ، وإنما رأى أن الأفكار التى يلعب الذهن الدور الرئيسى فيها هى عامل لا يقل عن الملاحظة أهمية . وإنه لما يتفق تماما مع رأى كانت القائل بأن الإدراكات الحسية فارغة ، أن يقول هيوول فى مقدمة كتاب « تاريخ العلوم الاستقرائية » المذكور من قبل : إن الشرط الأساسى لكل تقدم علمى هو اتحاد الأفكار الواضحة بالوقائع المحددة . ويطلق هيوول اسم التضاد الأساسى فى الفلسفة ، على رأيه القائل : إن الفكرة ينبغى ألا تستقل أبداً عن الواقعة الملاحظة ، ومع ذلك ينبغى أن تجذب الواقعة دائما نحو الفكرة . وقد عبر عن ذلك تعبيراً موجزاً بليغاً فى قوله : « إن التقابل بين الحس والأفكار هو أساس فلسفة العلم . فلا قيام لمعرفة دون توحيد هذين العنصرين ، ولا قيام لفلسفة دون الفصل بينهما » (« فلسفة العلوم الاستقرائية » ، طبعة جديدة ، ١٨٤٧ ، المجلد الثانى ، ص ٤٤٣) ولقد كان هدف هيوول فى كتابيه العظيمين هو إحيـاء « الأورجانون الجديد Novum Organun » لبيكن ، ورفع هذا الكتاب إلى المستوى المتقدم الذى بلغه العلم الحديث . وهكذا فقد بدأت دراسة الأسس المنهجية للعلم على يد هيوول ، وواصلها مباشرة مل فى كتابه « المنطق » ، وثبت أن الخلاف الذى

نشأ بينهما فيما بعد فائدته الجمة ، إذ أثار الاهتمام بهذه المسائل فى الأوساط الفلسفية والعلمية معاً .

والآن نصل إلى جون ستورت مل John Stuart Mill (١٨٠٦ — ١٨٧٣) ، الذى بلغ عنده المذهب التجريبي الحديث منتهاه ، مثلما بلغت التجريبية الكلاسيكية منتهاها عند هيوم قبل ذلك بقرن من الزمان . ويعتقد كثيرون أن مل هو أعظم مفكر إنجليزى فى القرن التاسع عشر . ولكن أياً كان الأمر ، فمن المؤكد أنه كان أعظم الكتاب الفلسفيين فى عصره . ومن الملاحظ أنه ، مثل بيكن وهبز وشافتسبرى وباركلى (١) وهيوم وبنتام وجيمس مل ، ثم سبنسر فيما بعد ، لم يشغل أى منصب تعليمى رسمى ، ومارس الفلسفة ، لا على أنها مجرد بحث علمى أو ثقافى ، أو لصالح حلقة صغيرة من التلاميذ والمتخصصين ، بل بوصفها رسالة روحية ينبغى أداؤها استجابة لنداء باطن ، والجهر بها على الملأ أجمعين . ولقد كان أعظم ناطق بلسان الفلسفة فى عصره ، كما أصبح واحداً فى سلسلة القوى الأدبية الخلاقة الهائلة التى مارست تأثيرها مثله على الوجه الروحى للحياة فى إنجلترا فى القرن التاسع عشر . وإلى مل يرجع الفضل ، أكثر مما يرجع إلى أى من السابقين عليه مباشرة ، فى تجاوز الفلسفة لنطاقها الضيق السابق ، واتساع نطاقها بحيث أصبحت تنتمى إلى مجال الأدب العام ، وبذلك أصبح قراؤها هم كل الصفوة المثقفة فى الأمة . وبفضله أصبح للفلسفة منبر واسع عريض تعلن به عن نفسها ، وتبعث فيه قواها ، كما اكتسبت بدورها قوة بفضل تأثيرات الحياة الثقافية التى أصبحت الفلسفة محاطة بها .

ويمثل مل ، فى تطور الفلسفة الإنجليزية ، آخر مركب ضخم عرض به

(١) كان باركلى مدرساً وزميلا فى « Trinity College » فى دبلن . [ناشر الطبعة الإنجليزية]

المذهب التجريبى . فجميع الأفكار الرئيسية فى المذهب التجريبى تتجمع لديه فى وحدة متسقة إلى أبعد حد . ويحدث ذلك ، لا على شكل مذهب متناسق منظم بدقة ، كما هى الحال عند سبنسر فيما بعد ، وإنما بذلك الأسلوب المتحرر الذى يحتل أكبر عدد من مجالات التجربة ، لكى يتغلغل فيها بالتفكير الفلسفى ، لا لكى يدرجها فى وحدة شاملة أو ليحشرها قسراً فى مذهب مشيد هندسياً . والواقع أن الطريقة الأولى ، لا الثانية ، هى الأسلوب الصحيح للتفلسف التجريبى ، الذى لا يمكنه ، بحكم إخلاصه للتجربة فى كل إمكانياتها المتعددة ، أن يستسلم مباشرة لفكرة بسيطة ، أو يقنع بالتنظيم الصارم فى مذهب . فالتفكير المذهبى ، من ذلك النوع الذى احتل فيما بعد مكانة كبيرة لدى سبنسر ، عنصر غريب يصعب التوفيق بينه وبين مبادىء المذهب التجريبى . ولما كان مل قد اعتنق هذه المبادىء خالصة ، فنى وسعنا أن ننظر إليه ، لا إلى سبنسر ، على أنه آخر ممثل أصيل للتراث الإنجليزى العظيم .

ولقد تغلغل هذا التراث فى دمائه منذ نعومة أظفاره . فقد خضع تعليمه لأفكار أبيه ولإشراف هذا الأب وحده ، دون مدرسة أو جامعة ، وذلك وفقاً لروح فلسفة بنتام وطبقاً لمبادئه تماماً . وقد وصف هو ذاته هذه التجربة غير العادية وصفاً حياً فى ترجمته الذاتية لحياته Autobiography (١٨٧٣) . ويكاد يكون فى حكم المعجزات أن هذه التجربة لم تدمره . وهكذا قبل عن طيب خاطر ، وبإيمان كامل ، تلك التعاليم التى لُقن إياها بإكراه خارجى ، وعند ما بلغ الخامسة عشرة من عمره ، كان قد أصبح مؤمناً بمذهب المنفعة إيمانا كاملا مصقولا ، كما كان متشرباً تماما بجميع تعاليم المدرسة ، وملما بكل ما يمكن تصوره من أنواع المعارف . ولقد بلغ من استحواذ المذهب عليه أنه أنشأ مع مجموعة من أصحاب الاتجاه نفسه ، وهو لم يزل فى السادسة عشرة من عمره ، جمعية فلسفية أسماها « جمعية مذهب المنفعة » . وكان هذا التعبير «

وليس تطبيقاته القديمة المتفرقة ، هو الذى أشاع هذا اللفظ على الألسن بالتدريج . وهكذا أصبحت كلمة : صاحب المذهب المنفعى ، أو « النفعى » ، التى نقشها مل بطريقة صبيانية على رايته ، تعنى بالنسبة إليه رمزاً لكل ما اكتسبه من الفلسفة عن أبيه : أى أفكار بنتام ومدرسته .

وعند ما بلغ مل العشرين من عمره ، انتابته أزمة روحية عنيفة ، ينبغى أن نلم بها هاهنا ، إذ أنها قد تحكمت فى حياته التالية بأسرها . وأطلقت لأول مرة ما كان حتى ذلك الحين حبيسا بفعل تعليمه المصطنع ، أعنى طبيعته الباطنة ذاتها . فلم تكن هذه الأزمة ، ولا سيما فيما جلبته بعد ذلك من نتائج مثمرة ، إلا رد فعل على ضيق الأفق والجمود الذى كانت تتسم به الآراء التى حبسه تعليمه بين جدرانها . ولقد سبق له أن أظهر نوعا من الثورة على نظرية السعادة فى الأخلاق ، وعلى الأخلاق الحتمية ، وطغيان العقل . فأصبح يدرك لأول مرة الأهمية القصوى للفن والشعر بوصفهما مؤثرين ثقافيين ، واعترف لأول مرة بالحاجة إلى تنمية العواطف والخيال فى التعليم ، بالإضافة ملكة الفهم النظرية الخالصة ، وبقيمة التهذيب الباطن للنفس الفردية إلى جانب التنظيم المجرد للظروف الخارجية . ولقد تكشف له العالم الجديد ، الذى أصبح الآن محيطاً به من كل جانب ، والذى مكنه من اجتياز صدمته الروحية العميقة ، تكشف له هذا العالم لأول مرة بفضل استغراقه فى شعر وردزورث Wordsworth .

ثم أتته فيما بعد معونات عديدة من مصادر أخرى : أولها اهتمامه الكبير بعبقرية جوته Goethe ؛ ثم تعرفه إلى الشاعر والمفكر الرومانتيكى العظيم كولريدج Coleridge ، الذى اتصل به عن طريق قراءاته الخاصة من جهة ، ومن جهة أخرى عن طريق صداقته الشخصية لأصدقاء شبان لكولريدج ، مثل فردريك د . موريس Frederick D. Maurice

وجون سترلنج John Sterling ، صديق كارليل Carlyle الذى مات صغيراً ، وأخيراً من كارليل ذاته ، الذى بدأ فى ذلك الحين يكشف عن العالم الروحى الألمانى لمواطنيه . ولقد كان كارليل فى نظر مل شخصية جذابة من ناحية ومنفرة من ناحية أخرى . وعلى الرغم من مقاومته لتأثيره ، فإنه لم يستطع أن ينأى بنفسه تماماً عن هذا التأثير ، الذى لا يُعزى إليه الاتجاه الذى أصبح تفكيره يتخذه فى ذلك الحين فحسب ، بل تُعزى إليه أيضاً تلك الحدود التى ظل ذلك التفكير محصوراً فيها . وعلى أية حال فإن الأمر الذى كان مل على ثقة منه عندئذ ، هو أنه قد انشق إلى غير رجعة على طريقة أبيه فى التفكير .

كل هذا ظهر بوضوح فى بحثين نشرهما مل فى عامى ١٨٣٨ و ١٨٤٠ فى « مجلة وستمنستر Westminster Review » : أولهما كان عن بنتام ، والثانى عن كولردج (وقد أعيد نشرهما فيما بعد فى المجلد الأول من كتابه : « أبحاث ومناقشات Dissertations and Discussions » ١٨٥٩) ويستحق هذان البحثان اهتماما خاصا ، إذ أن مل كان فيهما من أوائل من عرضوا التقابل الحاسم الذى انقسمت به الحياة الروحية لعصره إلى معسكرين بينهما خصومة عنيفة والشخصية التى يتجسد فيها أحد طرفى هذا التضاد ، والتى ترمز له بوضوح ، هى شخصية بنتام ، الذى واصل تراث القرن السابع عشر ، أما الشخصية التى تمثل الطرف الآخر ، فهى شخصية كولردج ، الذى تركزت فيه تلك القوى الروحية الجديدة التى ظهرت فى القرن التاسع عشر ، وعبرت عن نفسها من خلاله . ولقد أحس مل ، الذى كان بحكم الأصل والبيئة والتعليم ملتزماً بالانضمام إلى معسكر بنتام ، ثم تأثر فيما بعد تأثراً عميقاً بعالم كولردج — أحس بالتوتر الذى جعل من هاتين الشخصيتين ، ومن القوى الديالكتيكية التى عبرت عن نفسها من خلالها ، قطبين يتنافر كل منهما مع الآخر بشدة . وقد أدرك بنظره الثاقب التقابل المطلق بين أفكارهما وآرائهما

فى الحياة : « إن كل إنجليزى اليوم هو ضمنياً إما مشايع لبنتام أو لكولردج » .
وقدم لهما وصفاً كان فى عمومه صحيحاً ، فقال : إن مذهب كولردج أنتولوجى ،
محافظ ، دينى ، عينى ، تاريخى ، شعرى ، أما مذهب بنتام فتجريبى ، تجديدى ،
غير مؤمن ، مجرد ، واقعى ، وعملى فى أساسه . ولقد نظر إلى هذا التقابل ،
بمعنى أوسع ، على أنه يمثل التقابل بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ،
أو بين عصر التنوير والعصر الرومانتيكى ، أو بين الروح الإنجليزية والروح
الألمانية . وفى الوقت ذاته أحس بضرورة التوفيق بين هذين الضدين
وتخفيف توترانهما ، وبنداء باطن يدعوه إلى إيجاد مركب بينهما ، واثقاً
من أن « كل من تسنى له استيعاب مقدماتهما والجمع بين منهجيهما ملك ناصية
الفلسفة الإنجليزية فى هذا العصر بأسرها » .

ولقد أدت الصدمة التى تلقاها من كولردج ، ذلك المفكر الذى عده مل
بحق ناطقاً إنجليزياً بلسان المثالية الألمانية ، إلى إبعاده مؤقتا على الأقل عن
التقيد الحرفى بمدرسة بنتام . وقد ناقش فى مقاله عن بنتام مذهب هذا
الأخير ، وأوضح الأخطاء والنواقص فى تعاليمه . ثم تبرأ ، كما قال فيما بعد
« على نحو قاطع من المذهب البنتامى الضيق الأفق الذى تبدى فى كتاباته
الأولى » . وقد رأى بوضوح أن فلسفة بنتام لم تمس إلا السطح الخارجى
للأمور ، وأن الأوجه الأعمق والأدق للحياة قد خفيت عليها . أما كولردج
فقد ألقى ضوءه على هذه الأوجه ، ولذا فإن مل قد التمس لديه المشورة فى
تلك المسائل الحاسمة التى تخلى فيها — كما كان يعتقد — عن الطريقة
التقليدية فى التفكير . فإذا ما تأملنا الآن تفكير مل كما يتمثل فى مؤلفاته
الرئيسية ، التى تنتمى كلها إلى فترة تالية لهذين المقالين ، كان لنا أن نتساءل
عن مدى الفائدة التى عاد بها عليه تأثير كولردج ، ومقدار تغير وجهة نظره .

نتيجة لهذا التأثير . وإن الإجابة الصحيحة عن هذا السؤال لكفيلة أيضاً بأن تحدد بدقة موقع مل التاريخى .

وينبغى أن يقال أولا : إن تأثره بكولردج ، وهو اللفظ المختصر الذى نستخدمه للدلالة على تفتح ذهن مل لتيارات الفكر المنبثقة عن المثالية والرومانتيكية ، قد بلغ أوجه بتأليف هذين المقالين ، وإن هذا التأثر لم يزد قوة فى تفكيره المتأخر ، وإنما طرأ عليه الضعف . وقد أدرك مل نفسه ذلك عندما عاد بذاكرته فى أواخر حياته إلى تلك المرحلة من تطوره (فى ترجمته الذاتية لحياته) ، ولاحظ أنه قد أكد أكثر مما ينبغى ، فى تلك الفترة ، الجانب الملائم لأحد تيارين فكريين (كولردج) والجانب غير الملائم للتيار الآخر . وكثيراً ما أكد فيما بعد مناصرته لأفكار القرن الثامن عشر التى كان يعارضها إلى حد ما فى تلك الفترة ، وإن لم يكن قد تخلى عنها أبداً . ومن الظواهر الغريبة أن مل ، وإن كان قد اطلع على معالم الفكر الألمانى بفضل كولردج وكارليل وغيرهما ، فإنه لم يرهق نفسه أبداً من أجل استيعاب المذاهب الفلسفية الألمانية بدقة . وقد كان مستواه فى هذه الناحية أدنى كثيراً من مستوى هاملتن ، معاصره الأكبر سناً . صحيح أنه قد تعرف سطحياً إلى شعر جيته ، وإلى النظريات التربوية لبستولاتسى Pestolazzi (١) ، ثم اتصل فيما بعد بفلهلم فون همبولت (٢) Wilhelm von Humboldt ، غير أن

---

(١) يوهان هنريش بستولاتسى (١٧٤٦ — ١٨٢٧) : عالم تربوى سويسرى ، كرس حياته لتربية الفقراء ، ولا سيما فى البيئات الريفية ، ثم افتتح مدرسة تعليمية خاصة ، حاول فيها — دون نجاح كبير — تطبيق نظرياته التربوية الخاصة التى تتلخص فى اعتماد تنمية الشخصية الإنسانية على القوانين الطبيعية ، وضرورة التزام التربية لهذه القوانين ، واعتماد المعرفة البشرية على الملاحظة التى هى مصدرها الأول . [المترجم]

(٢) كارل فلهلم فون همبولت (١٧٦٧ – ١٨٣٥) ، سياسى ولغوى ألماني ، تولى مناصب دبلوماسية هامة ، وإليه يرجع الفضل فى إنشاء جامعة برلين . وكانت له مراسلات هامة مع كبار الأدباء والشعراء فى عصره . وهو الشقيق الأكبر للعالم الطبيعى والجغرافى الألمانى الكسندر فون همبولت . [المترجم]

ما كان يعرفه عن الحركة الفلسفية الألمانية من كانت إلى هيجل كان كله تقريباً مستمداً من السماع ، ولم يتجاوز بعض الأفكار الغامضة المختلطة . فهنا ظل مل محتفظاً بتلك العزلة التي تميز كثيراً من المفكرين الإنجليز ، مع أن روحه المتحررة كانت في نواح أخرى متفتحة كل التفتح للمؤثرات الخارجية . وحيثما كان يشتم من بُعد وجود مؤثرات ألمانية، كان يقف ضدها ويقلل من قدرها ، مفضلا عليها تراثه القومي . فالفلسفة الألمانية كانت في نظره كتاباً ذا أختام سبعة ، لم يشعر بأدنى رغبة في استجلاء أسراره .

ومع ذلك فإن القوة المستمدة من كولردج لم تتركه دون أن تخلّف فيه أثراً . فهو لم يتخل أبداً على نحو نهائي عن ارتباطاته القديمة ، ولم يصل إلى توفيق صحيح بين الأفكار القديمة والجديدة وبفضله أصبحت حركة مذهب المنفعة مرنة سيالة مرة أخرى ، نفاضت جوانبها من حدودها الضيقة ،وكسرت قيودها القطعى . وعلى الرغم من أنها لم تكسب أرضاً جديدة واسعة ، فقد أصبحت واعية بحدودها الخاصة ، وظهر فيها استباق لأفكار جديدة وحياة فلسفية متجددة . ولا يستطيع المرء أن يقول إن التعاليم التقليدية قد حدث فيها تجديد أساسى ، ولكن حدث فيها تغير هام ، وهو تغيير لم تُرفض فيه التعاليم القديمة في أية نقطة هامة ، وإنما هز أركانها في نقاط عديدة ، وأدخل عليها من آن لآخر تعديلات بلغت حداً لم تعد معه قابلة للدخول في الإطار القديم . وكما قال بول هنسل Paul Hensel (أنظر « كتابات وأحاديث قصيرة Kleine Schriften and Vorträge ١٩٣٠ ، ص ١٢٩ والصفحات التالية) فإن مل قد استخلص من داخل القوالب الثابتة للمذهب التقليدى أفكاراً عديدة قام بإحيائها حتى تجاوزت إلى حد بعيد ما يمكن أن تستوعبه تلك القوالب . « لحياته بأسرها كانت صراعاً باسلا من أجل طبع شخصيته

الفردية الزاخرة على تلك القشرة الجامدة التى غُلِّف بها مذهب محدود الأفق » . (نفس المرجع والموضع) .

وقد أثبت مل امتيازه على جميع معاصريه بإبدائه استعداده للتعلم من أى شخص لديه أى شىء يقوله له (باستثناء الفلاسفة الألمان) . ويكاد تفكيره يشف دائماً عن تلك الروح التوفيقية التى هى دائماً على استعداد للتوسط بين المدارس الفكرية المتعارضة ، ولترك الحجج المتناقضة تتفاعل بعضها مع بعض .

ولقد انبثقت فلسفة مل ، كما رأينا من قبل ، من تربة التراث الإنجليزى . ومن ثم فقد بدأ باستغلال ما آل إليه من ذلك التراث بحكم الأمر الواقع ، فاتبع مذهب المنفعة فى الأخلاق ، وتعاليم أبيه فى علم النفس ونظرية المعرفة ، ونظريات مالثوس وريكاردو فى الاقتصاد السياسى ، كما اقتبس ، فى الميتافيزيقا والدين ، تلك اللاأدرية التى كانت حظاً مشتركا بينهم جميعاً ، ثم أتاه من الخارج مذهب الأفكار الجديد الذى تجسد فى كولردج وكارليل . ولكن على الرغم من أن هذا المذهب قد هز فلسفته من أعماقها ، فإن مل لم يستطع أبداً أن يستوعبه استيعاباً كاملا . وهناك مدرسة اتصلت بها فلسفة مل فى عهد متأخر نسبياً (حوالى ١٨٤٠) ، هى الوضعية الفرنسية عند سان سيمون وتلميذه العظيم كونت . ولما كانت هذه المدرسة أقرب من السابقة عليها إلى طريقة تفكير مل ، فإنه سرعان ما تفهمها واستوعبها ، وأدت علاقاته بكونت ، التى اتخذت شكلا شخصياً عن طريق تبادل الرسائل ، إلى وحدة وثيقة للمذهبين . ومن هذه الوحدة نشأ ارتباط فلسفى مبنى على تشابه الهدف والتقارب الباطن بين الآراء . وهكذا انسابت التجريبية الإنجليزية والوضعية الفرنسية ، عند مل ، فى مجرى متسع واحد . ومع ذلك فإن مل قد انصرف مستاءً عن المرحلة الأخيرة لتفكير كونت : إذ شعر بأن حرية البحث الفلسفى مهددة بالخطر من جمودها شبه الدينى ، ورأى لزاماً عليه أن يرفضها . أما المدرستان الألمانية

والإسكتلندية فقد ظل يعارضهما طوال حياته الفكرية .

ولم ينتبه مل إلا قليلا للاختلافات العميقة بين هاتين المدرستين . وكل ما رآه منهما هو معارضتهما المشتركة لمناهجه الخاصة . وهكذا ظهرت كل فلسفة عصره أمام عينيه فى صورة واحدة ، هى صورة التوتر بين الطرف الألمانى – الإسكتلندى وبين الطرف الإنجليزى ، أو بين الفلسفة الترنسندنتالية عند كانت ، ونظرية الموقف الطبيعى (أو الإدراك المشترك common - sense) عند ريد ، ومذهب هاملتن الذى انبثق عن الجمع بينهما ، كل هذا من جهة ، وبين المذهب التجريبى من جهة أخرى . وهكذا وجد نفسه فى شقاق دائم مع كل ما لا ينبثق عن التجربة ، أو ما لا يمكن أن يحقق بالتجربة ؛ ومع الأفكار الفطرية ، والحقائق الأولية apriori ، واليقينيات الحدسية ، سواء فى المعرفة وفى الأخلاق وفى أى ميدان آخر . وهو يدرج ضمن هذه الفئة كل ما يفترض أنه ملك مضمون للذهن البشرى السليم ، وبالتالى كل هذه العناصر الأساسية ومبادىء الطبيعة البشرية التى ألقى تحليل ريد الضوء عليها . فالأولية apriorism ، بجميع مظاهرها ، ليست فى نظره إلا ملاذاً للجهل ، يحمله مل مسئولية فساد كل علم صحيح وكل بحث فلسفى أمين . ولقد كان مذهب هاملتن فى عصره ، هو الذى يمثل أقوى قلعة لهذه الفلسفة الحدسية ، ولذا أعد نفسه لصراع نهائى معه ومع مؤثراته القوية ، ومن هنا كان كتاب مل الخلافى ضد هاملتن (١٨٦٥) هو المرحلة الأخيرة فى هذا الصراع الطويل بين مدارس متعارضة فى إنجلترا ، وبعده دفن هذا الخلاف ، الذى انتهى إلى التغلب تماماً على الخصم وتأكيد التجريبية الظافرة .

وليس فى وسعنا أن نتناول هنا مساهمة مل فى مختلف مجالات الفلسفة إلا بإيجاز شديد . وأول ما ينبغى أن نتحدث عنه هو مساهمته فى مجال

المنطق ، لا لأنها هي الأولى بالترتيب الزمني فحسب ، بل لأن لها الأهمية الأولى . فإليه ، لا إلى أي شخص غيره ، يدين المذهب التجريبي بقيام نظريته المنطقية ونموها . أما السابقون عليه فلا تكاد تكون لهم في هذا الميدان جهود تذكر (١) . صحيح أن هبز ولوك وهيوم هم الذين وضعوا الأسس ، ولكن مل كان أول من رفع البناء ، فأخضع هذا المجال بجميع أطرافه لتنظيم دقيق ، وكان – باستثناء بيكن – أول من جعل من الأسس المنطقية للعلوم الدقيقة موضوعاً للبحث . ولقد أحدث فتحاً جديداً في تاريخ المنطق ، ليس فقط بفضل الأساس المنهجي الجديد لهذه الدراسة ، بل أيضاً بفضل الاتساع الهائل الذي أدخله على مجالها . ومن هنا كانت كل الاتجاهات المنطقية التالية ، بالقدر الذي تخلت به عن تراث أرسطو أو لم تسر به في الطريق المثالي الميتافيزيقي أو الطريق الرياضي ، مدينة له بفضل ما . بل إنه قد دفع بالمذاهب التقليدية والمثالية إلى التفكير من جديد في أساس منهجها . وبفضل مل أصبحت للاتجاه النفساني في المنطق المكانة العليا طوال سنوات عديدة ، ولم تنته سيطرته إلا بعد أبحاث هوسرل الحاسمة قرب نهاية القرن التاسع عشر . فكل الأبحاث في الأوجه النظرية والمنهجية للعلم تتخذ نقطة بدايتها من مل

---

(١) كان الشخص الوحيد الذي أسهم بنصيب مؤكد في الدراسة المنطقية قبل مل وهيوول ، والذي طالما تجاهل الناس جهوده طوال القرن الثامن عشر ، هو رتشارد هوايتلي R. Whately ، أسقف دبلن (١٧٨٧ — ١٨٦٣) . فقد نشر في عام ١٨٢٦ كتابه «أركان المنطق Elements of Logic » ، الذي طبع طبعات عديدة . وهو كتاب مدرسي في المنطق الصوري ، على نمط المذاهب القديمة ، يعالج أشكال الاستدلال وقواعده ، مع اهتمام خاص بالمغالطات المنطقية . ولم يكن مل يدين لهذا الكتاب بأية أفكار خاصة انطوت عليها تعاليمه ، وإنما كان يدين له فقط بإحياء الاهتمام بالمشكلات المنطقية . وفي الفصل الخامس من الباب الثاني (وعنوانه : المنطق الرياضي) يجد القارئ معلومات أخرى عن المؤلفات المنطقية في النصف الأول من هذا القرن .

قبل غيره ، ومهما افترقت عنه فيما بعد ، فإنها مدينة له ببدايتها الأولى . فقد كشف مل أرضاً جديدة أضافها بأكملها إلى إطار العلم المنطقي ، وذلك في فكرته الخاصة بمنهج تكوين التصورات العلمية ومنهج البحث الدقيق عامة . ولقد كان بحثه في منطق العلوم الطبيعية ، الذي عرضه في الفصول الأساسية المتعلقة بالاستقراء ، هو أفضل بحث منهجي في هذا الميدان ، إذا ما قورن بجميع المحاولات السابقة من نوعه ، هذا فضلا عن تلك المحاولة الأولى لتكوين منطق للعلوم الذهنية ، وهي المحاولة التي أضافها إلى ما سبق . صحيح أنه لم يتمكن ، حتى ذلك الحين ، من إدراك الفروق الرئيسية بين منهجي العلوم الطبيعية والعلوم الذهنية ، وأنه أيد بحماسة زائدة ادعاء العلوم الطبيعية أنها هي التي تحتل المكانة العليا ، غير أنه أدرك أن ثمت مشكلة منطقية هامة ها هنا ، وكان من أوائل من أدرجوا في مجال المنطق مجموعة من العلوم التي كاد المناطقة الآخرون يتجاهلونها تماما . هذه حقائق ينبغي ألا ينساها المناطقة المتأخرون والكتاب في مناهج العلوم الذهنيـــة ، إذ أن الكثيرين منهم لا يعترفون اليوم إلا نادراً بقيمة جهود مل . وقد حاول مل أن يحل هـذه المشكلة بالنظر إلى طريقة العلم الذهني على أنها موازية بدقة لطريقة العلم الطبيعي ، وبهذه الموازاة وحدها اعتقد أن من الممكن جعل الدراسات الذهنية علمية بالمعنى الدقيق . ويمكن القول بوجه عام إن كتاب مل في « المنطق » (الذي ظهر أولا في مجلدين ، في سنة ١٨٤٣ ، بعنوان « مذهب في المنطق ، النظري والاستقرائي A System of Logic, Ratiocinative and Inductive هو أدق وأشمل تطبيق لمبادىء المذهب التجريبي في بريطانيا . وفيه طرد مل « الأولية apriorism » من آخر وأقوى معاقلها ، ولم يتوان عن استخلاص أجرأ النتائج . وهكذا سار شوطاً أبعد بكثير من كل السابقين عليه ، حتى من هيوم ذاته : إذ لم يجرؤ هؤلاء على مهاجمة المنطق في هـذا

المرضع أو ذاك ، وكانوا يخشون التدخل فى مجالات معينة ثبتت أركانها تراث دام قروناً عديدة . أما مل فقد اكتسح كل شىء ، وأوضح أن البديهيات المنطقية والقضايا الرياضية ذاتها ليست إلا استقراءات من التجربة . « فنحن لا نرى ما يدعو إلى الاعتقاد بإمكان وجود أى موضوع لمعرفتنا ، سواء أكان تجربتنا أو ما يمكن أن يستخلص من تجربتنا بالتمثيل ، أو بوجود أية فكرة أو شعور أو قوة فى الذهن البشرى ، تحتاج لتبريرها واظهورها إلى أن ترد إلى أى شىء عدا تجربتنا » . هذه النغمة الرئيسية تتردد وكأنها إيقاع أساسى من بداية كتاب « المنطق » إلى نهايته .

كذلك يحاول مل ، فى ميدان نظرية المعرفة ، أن يعرض وجهة النظر التجريبية النفسية فى طابعها المنطق الخالص . وأهم مؤلفاته التى قدم فيها هذا العرض بطريقة شاملة هو كتابه الفلسفى الثانى « اختبار لفلسفة السير وليام هاملتن Examination of Sir William Hamilton's Philosophy » (١٨٦٥) . ويعد هذا الكتاب المؤلف الرئيسى للتجريبية الحديثة فى نظرية المعرفة ، مثلما كان كتاب « التحليل » لجيمس مل مؤلفها الرئيسى فى علم النفس . وهنا تصل قدرة مل على العرض الواضح الطليق ، والمجادلة العملية النقدية إلى أقصى درجات تطورها . غير أن مذهبه فى المعرفة أقل فى أهميته الفلسفية بكثير من مذهبه فى المنطق . فهو لم يكتشف هنا أرضاً جديدة ، وإنما حقلا زرعه من جديد ، وسبق أن استغله استغلالا كاملا ممثلو التجريبية الكلاسيكيون ، الذين انتفع مل نفسه من أبحاثهم . وهكذا فإن الطابع الغالب عليه فى هذا الميدان هو العودة إلى الأفكار القديمة لباركلى وهيوم ، وعلى الرغم من أنه توصل إلى بعض الصيغ الجديدة ، فإنه لم يضف إلى المعرفة إضافة حقيقية . وتتلخص وجهة نظره فى القول بصيغة محددة بدقة للمذهب الظاهرى phenomenalism ، الذى كانت أهم تعاليمه هى تلك المتعلقة بطبيعة المادة

والذهن . وهو يتوصل إلى حل لمشكلة العالم الخارجي (أو المادة) خلال محاولته تجنب المذهب الحسي الساذج (crude sensationalism) ، وذلك في صيغته المشهورة : «الإمكانات الدائمة للإحساس» . فمفتاح المشكلة لا يبدو لديه في الإحساسات التي هي ماثلة مباشرة للوعي ، والتي هي في تغير دائم وتفتقر إلى كل دوام وثبات ، وإنما في توقعنا ، في ظروف معينة ، إمكان ظهور إحساسات معينة ، وفي كون هذه الإحساسات الممكنة تتصف بالثبات والدوام . غير أنه لم يدرك أن تصوري « الإمكان » و « الدوام » يفترضان مقدماً تنظيما موضوعياً للأشياء ، وأنه بذلك يتخلى عن المذهب الحسي بمعناه الدقيق ، إذ أن هذا المذهب الأخير يرد كل وجود حقيقي إلى الأحاسيس وارتباطاتها . وهو يعالج مشكلة الذهن أو الأنا على نفس النحو . فهو يتفق تماما مع نظرية « الحزمة » (bundle - theory) عند هيوم، إذ يعرف الذهن بأنه سلسلة أحاسيسنا كما تتبدى فعلا في الوعي ، والزيادة الوحيدة التي يدخلها على هذه النظرية هي إضافته إلى الأحاسيس الماثلة مباشرة تلك الإمكانات اللامتناهية للإحساس والانفعال ، التي يكفي توافر شروط معينة لكي تظهر مباشرة ؛ وهذه الشروط قائمة دائماً بوصفها إمكانات ، سواء أحدثت بالفعل أم لم تحدث . ومع ذلك فإنه يدرك تلك الحقيقة الفريدة ، وهي أن حزمة الأحاسيس هذه واعية بذاتها من حيث هي ماض أو مستقبل ، بحيث يكون علينا إما أن ننظر إلى الأنا على أنه شيء يختلف من حيث المبدأ عن سلسلة الأحاسيس أو إمكانات الإحساس ، أو أن نقبل الموقف الغريب الذي يوجد فيه شيء هو حسب تعريفه ، مجرد سلسلة من الأحاسيس ، ويكون في الوقت ذاته واعياً بذاته بوصفه سلسلة . ولم يستطع مل أن يتخلص من هذا المأزق ، ولا أن يقرر مراجعة « نظرية الحزمة » بحيث يجعلها أقرب إلى أن تكون مذهبا للأنا بوصفه مبدءًا روحيا للوحدة . فهو يكتفي بملاحظة هذه

الحقيقة الغامضة ، ويرفض القيام بأية محاولة لتفسيرها . وعلى أية حال فإن توقفه الفجائى إزاء هذه المشكلة وغيرها يدل على أنه قد اضطر فى أحوال كثيرة إلى أن يغمض عينيه بقسوة عن الضوء الوضاح لبصيرته النفاذة ، حتى يظل مخلصا للمذهب التقليدى لمدرسته . وعلى الرغم من أن ثقته بهذا المذهب قد قلت بالتدريج ، فإنه لم يجهر صراحة بخروجه على هذا التراث لا فى هذه المسألة ولا فى غيرها من المسائل .

فهو لم يفعل ذلك فى ميدان « الأخلاق » التى عرضها بوجه خاص فى كتابه : « مذهب المنفعة Utilitarianism » ، سنة ١٨٦٣ ، والتى يتعين علينا أن نعرض لها هنا بإيجاز . فها يبدأ مل من المذهب النفعى الصريح عند بنتام وأبيه جيمس مل ، ولكنه ، على الرغم من عدم تخليه نهائيا عن مبدأ المنفعة ، قد وصل خلال تطوره إلى نظرية أخلاقية تفوق النظرية التقليدية صقلا وجاذبية بكثير ، حتى ليجوز للمرء أن يقول إن مل قد حول الأنغام الخشنة المزعجة إلى سلم موسيقى أرق وأعذب . فحساسيته الأخلاقية الرفيعة ، المصحوبة بشعور مرهف فى تقديره للقيم ، لم تستطع أن تقنعه بمذهب يرد كل فعل بشرى إلى السعى إلى اللذة والسعادة ، ويعبر عن جميع مشاعر اللذة والسعادة بطريقة كمية محضة . وصحيح أن مل يفاضل بين مشاعر اللذة وعدم اللذة ، وأنه كان فى ذلك نفعيا بحق ، غير أنه يدرج فى حسابه فروقا كيفية أيضا ، إذ لا يقتصر فى تقديره لمشاعر اللذة على كميتها ، بل يقدرها أيضا تبعا لمدى علو قيمتها . وهكذا فإن القيمة الأرفع مرتبة يمكن أن ترجح كفتها على قيمة من مرتبة أدنى ، ويمكن أن يعد المرء شخصية أخلاقية أرفع إذا كانت الأنواع العليا من القيم أوضح ظهوراً لديه من الأنواع الدنيا . وهكذا فإن مل حين يؤثر الحديث عن صالح البشر على تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ، وحين يتحدث فى فلسفته الأخلاقية عن

الواجب والشخصية أكثر مما يتحدث عن السعادة والمنفعة ، وحين يجعل القيمة الأخلاقية للإنسان مرتبة أعلى من مجرد السعى إلى تحصيل اللذة ، وحين يجعل المثل الأعلى للأخلاق مرتكزاً ، آخر الأمر ، على النمو المتكامل المتناسق للشخصية ، فى كل ذلك كان مل يستخلص نتائج ذلك التصويب الهام الذى أدخله على الصيغة الأساسية لمذهب المنفعة . وبالمثل خفف مل من حدة النزعة الفردية للمدرسة بالتوفيق بينها وبين نوع معتدل من الاشتراكية . ومن السهل أن يرى المرء فى ذلك مجرد نبيذ جديد يصب فى زجاجات قديمة. والواقع أن الأسس المنهجية عند مل تماثل نظائرها لدى أسلافه ، غير أن المحتوى قد طرأ عليه تغير غير قليل . فمل يقف على مشارف نظرة جديدة إلى الحياة ، كان لديه عنها إحساس تنبؤى واضح ، وإن لم يكن التزامه قيود التراث قد حال دون تمكنه من إدراكها على نحو قاطع .

وسوف أضع اللمسات الأخيرة فى الصورة التى أحاول رسمها لتفكير مل بلمحة عن موقفه من المسائل الميتافيزيقية والدينية . ففى ترجمته الذاتية لحياته نجد الفقرة المعبرة الآتية : « إننى فى هذه البلاد ، واحد من الحالات القليلة جداً التى تمثل شخصا لم يتخل عن إيمانه الدينى ، وإنما لم يكن لديه مثل هذا الإيمان قط . فقد نشأت فى حالة سلبية بالنسبة إليه» وبعد مرور وقت كبير كتب مل « ثلاثة أبحاث فى الدين Three Esesays on Religion » وهى أبحاث أثارت دهشة عامة عندما نشرت بعد وفاته . ففيها لم يعد يتمسك بموقف الشك غير المكترث من المسائل النهائية ، وإنما يناقشها بطريقة تحفل بالنظر الفلسفى الدقيق ، وإن يكن يتحسس طريقه بحذر نحو آراء إيجابية عن النظام الكونى ، وعن معنى الألم فى العالم ، وطبيعة الله ، ومسائل ميتافيزيقية أخرى . وهو يبدى ، فى اختباره الدقيق للطريق الذى ينبغى أن يؤدى به من الأسس التجريبية لتفكيره ، إلى محاولة الإجابة عن المشكلات المتعالية ،

يبدى ميلا واضحاً إلى فكرة وجود مبدأ إلهى للعالم . وهو يرى فى هذا المبدأ كائناً له أعلى درجات الكمال الأخلاقى ، ولكن ليست له قدرة لا متناهية . وهكذا يرى أن فكرة الإله المتناهى ، الذى يسير بالكون ، فى صراعه الدائم ضد المبادىء السلبية للعالم، نحو تطور يزداد على الدوام ارتقاء ، والذى يحتاج ، لذلك ، إلى التعاون الإيجابى من جانب الإنسان — يرى أن هذه الفكرة تنسجم على أفضل نحو مع التجربة الأخلاقية والدينية ، وهى فكرة ثبت فى كثير من الأحيان أن لها فائدتها فى العصور التالية . وعلى الرغم من استحالة التوفيق بين هذه المرحلة الأخيرة فى تفكير مل ، وبين الآراء التى ورثها حول هذه المسائل ، فإن هذه المرحلة لا تتناقض مع تطوره الفلسفى الخاص . وهى تكشف بوضوح عن أفكار كانت كامنة خلال المجرى العام لتفكيره ، ولم تتكشف تماما لسبب واحد ، هو أن المذهب الذى ورثه قد أدى إلى كبتها .

ولقد كان « ألكسندر بين Alexander Bain (١٨١٨ — ١٩٠٣) أنبغ تلاميذ مل ، كما كان من أصدقائه المقربين ، وكان يدين له بالفضل فيما أحرزه من تقدم . وكان ينحدر ، مثل مل وأبيه ، من أصل اسكتلندى . كما شغل فيما بين عامى ١٨٦٠ و١٨٨٠ كرسى الأستاذية فى المنطق بجامعة أبردين . ويرجع الفضل إليه ، وإلى نجاحه بوصفه أستاذاً ، فى احتلال المدرسة التجريبية الجديدة لأول مرة المكانة التى تستحقها فى الأوساط الأكاديمية ، وفى امتدادها إلى شمال المملكة ، حيث كانت المدرسة الاسكتلندية تسيطر على الميدان حتى ذلك الحين ، وحيث توطدت أيضا ، منذ عهد قريب ، دعائم المثالية . وهكذا فإن « بين » وفريزر ، الذى يمكننا أن نعده الحارس الذى كان يحمى مؤخرة المدرسة الاسكتلندية فى تقهقرها ، وكذلك ا . كيرد Caird ، هؤلاء الثلاثة ظلوا فى وقت واحد ، وطوال سنوات عديدة ،

يمثلون ، فى الجامعات الاسكتلندية ، المدارس الفلسفية الرئيسية الثلاث للفلسفة الإنجليزية فى القرن التاسع عشر ، وفى ذلك الوقت كانت المدرسة الاسكتلندية فى تدهور ، والتجريبية فى أعلى قممها ، والمثالية فى طريقها إلى الصعود .

ولقد كان « بين » يتميز إلى جانب عمله فى التدريس ، بالنشاط وغزارة التأليف فى ميدان علم النفس والمنطق والأخلاق والتربية والنحو والبلاغة ، ولكن أهم ما اشتهر به هو إنتاجه فى علم النفس .وأهم مؤلفاته كتابان عظيمان كان لهما تأثير واسع ، هما « الحواس والعقل The Senses and the Intellect » (١٨٥٥) و « الانفعالات والإرادة » The Emotions & the will » (١٨٥٩) ، وفيهما عالج ميدان الحياة الذهنية بأسره بصورة أدق وأشمل من أية محاولة سابقة ، واستمر سائراً فى الطريق المباشر لعلم النفس الإنجليزى عن طريق ربط آرائه بجل الأب أكثر من الابن ، الذى لم يتعهد هذا الميدان من ميادين الدراسة بنظام ، وإن لم يكن قد تجاهله تماماً . ولقد استعان مل ذاته بتلميذه « بين » فى إعداد كتابه « المنطق » ، وتعاون معه هذا الأخير فيما بعد تعاونا مثمراً وتلقى منه مساعدة هامة ، ولذلك نظر إليه على أنه خليفته الصحيح فى عمله .

وعلى الرغم من أن علم النفس عند « بين » قد نشأ من تراث المدرسة الإنجليزية ، التى التزمها التزاما تاما ، سواء فى مناهجها فى البحث وفى مسلماتها الفلسفية ، فإنه يكشف فى نواح عديدة عن تقدم يتجاوز الوضع القديم ، وتظهر فيه دلائل تبشر بالنزعة المقبلة للمذهبين التطورى والإرادى (evolutionism & voluntarism) ويتمثل تعلقه الشديد بالتراث فى تقديره الواضح للوقائع ، واحترامه للعلوم الدقيقة .وجمعه واستغلاله لكميات هائلة من مواد البحث ، كما يتمثل أيضا فى منهجه الوصفى التحليلى ، واحتفاظه بمبدأ الترابط

(أو التداعى) ، ويتمثل أخيراً فى رفضه للميتافيزيقا النظرية الخاصة حول جوهر النفس وقد تميز عن مل وأبيه ، اللذين اقتصرا على علم النفس المتعلق بالوعى ، بأنه وسع آفاق علم النفس فى اتجاه علم وظائف الأعضاء ، مثلما فعل « هارتلى » من قبله ، وإن لم يكن قد اتبع فى ذلك أسلوب هارتلى الغامض ، الذى جمع بين الصيغة الدقيقة والصيغة الميتافيزيقية ، وإنما انتفع إلى أقصى حد بالنتائج الفسيولوجية التى كانت متوافرة فى ذلك العصر ، ولا سيما تلك التى قدمها « يوهانس مولر Johannes Muller » (١) ، وبذلك وضع علم وظائف الأعضاء ، بكل عتاده ، فى خدمة علم النفس . وقد بحث فى العلاقات بين الظواهر النفسانية وبين نظائرها فى المخ والجهاز العصبى ، ورد العمليات النفسانية العليا إلى أسسها الغريزية وشروطها العضوية ، كل ذلك دون وجود أى دافع من النظر الفلسفى المحض ، بل مع التزام حدود العلم الدقيق . ولكن على الرغم من أن « بين » لا يستخلص أية نتائج مادية ، بل إنه يرفضها صراحة ، فإنه يذهب فى رده الحياة الذهنية بأسرها ، ومجال الوعى كله ، إلى عمليات مادية إلى حد يصبح معه مهدداً على الدوام بالوقوع فى هوة المادية ، ولا يعصمه عنها إلا تحويله علم النفس إلى علم طبيعى دقيق ، وتجنبه كل قرار فلسفى نهائى . وكما أن محاولة هارتلى الأولى لبناء الحياة الذهنية على عمليات علم وظائف الأعضاء لم تفلت من الوقوع فى المادية إلا بفضل إيمانه الدينى القوى ، فإن هذه المحاولة الثانية التى قام بها « بين » لم تفلت من مصير مماثل الا بفضل اهتمامه بالمنهج العلمى الدقيق .

وقد عمل « بين » على توسيع نطاق علم النفس المبنى على الترابط (التداعى)

---

(١) يوهانس مولر (١٨٠١ - ١٨٥٨) : عالم فسيولوجى ألمانى ، يعد مؤسس علم وظائف الأعضاء الحديث . كان أستاذاً لعلم وظائف الأعضاء والتشريح فى جامعة بون ثم فى جامعة برلين . وكان لكتابه « بحث فى فسيولوجيا الإنسان » ، تأثير عظيم . وقد درس الجهاز العصبى ، ثم التشريح المقارن فيما بعد . [المترجم]

وتحسينه فى نواح هامة ، وأدخل أفكاراً جديدة متعددة فى إطاره الجامد .
ولم يقتصر ، كما اقتصرت هذه المدرسة فى علم النفس ، على الاهتمام بالعقل وحده ، وإنما اعترف اعترافا كاملا بالعوامل العاطفية والدوافع الأولية والغرائز والانفعالات ، الخ ، كما اعترف بالأهمية الحاسمة لمجال الإرادة بأسره فى تكوين العمليات النفسانية وتوجيهها . وهكذا كان هو أول عضو فى مدرسته يحاول الخروج على آلية الترابط السلبية ، والاعتراف بإيجابية الحياة الذهنية وتلقائيتها . كذلك حاول التخلص من فكرة تفتيت النفس بالنظر إليها على أنها عملية سيالة أو متصلة ، أكثر منها مجموعة من العناصر المترابطة . وكان فى ذلك كله يعمل حساباً لعنصر الإرادة وما يناظره فى المجال الفسيولوجى ، وعلى الرغم من أنه كان بعيداً عن الآراء التطورية (إذ أن أول كتابيه الهامين قد ظهر فى نفس الوقت الذى ظهر فيه كتاب « مبادىء علم النفس » لسبنسر ، وثانيهما قد ظهر فى نفس العام الذى ظهر فيه « أصل الأنواع » لدارون) ، فإنه استشهد فى تفسيراته بعوامل فسيولوجية وبيولوجية ، واستعان أكثر ممن كانوا قبله بالمنهج التكوينى (genetic) . ومن الجوانب الأخرى الهامة فى أعماله ، نظريته فى الانتباه ، التى أكد فيها أهمية عنصر الإيجابية ؛ وإحياء نظرية هيوم فى الاعتقاد belief ، ومناقشته لمشكلة العالم الخارجى فى صدد نظرية المعرفة . فالشىء الخارجى ليس فى رأى « بين » مجرد ناتج لسلاسل من الحاضرات الذهنية المرتبطة ارتباطاً وثيقاً ، والتى نتلقاها سلبياً ، وإنما هو عامل مفترض ضمنا فى سلوكنا العملى ، يطلق فينا طاقات توترية ، ويضع نفسه ، من ناحيته الخاصة ، فى مقابلها . ويرى « بين » أن أصل اعتقادنا بحقيقة خارجية أو منفصلة إنما يكمن فى الشعور الذاتى بمثل هذا التقابل .
وهنا أيضاً تحل وجهة النظر العاطفية والإرادية voluntarist محل الحسية sensationalism والعقلية .

وتوجد فى كتابات « بين » تفصيلات عديدة كهذه توحى بالتطور التالى لعلم النفس كما تمثل لدى سبنسر « وفنت Wundt [1] » و « وورد Ward » و « ستوت Stout » وغيرهم . ومع ذلك فإن مذهب « بين » يظل على إجماله ترابطياً ، أو هو على الأقل يعود دائماً إلى النظرية الترابطية . وفى كتاباته يتضح ، كما اتضح فى كتابات مل ، أن أغلال المدرسة أقوى من الكشف الجديد . صحيح أنه قد هز هذه الأغلال ، ولكنه لم يستطع تحطيمها . إذ على الرغم من أنه جعل لتلقائية الحياة الذهنية مكانة أبرز كثيراً مما جعلها لها أى مفكر سابق عليه ، فإنه يتضح آخر الأمر أن مصدر هذه التلقائية لا ينبغى أن يلتمس فى النفس ذاتها بقدر ما يلتمس فى عوامل فسيولوجية وعضوية كالإحساسات العضلية والحركات المنعكسة وتخفيف التوتر ، الخ ، وهى عناصر يبنى عليها كل الظواهر النفسانية . وهو لا يعترف أبداً اعترافاً صريحاً بالطابع الإيجابى للعمليات النفسانية بما هى كذلك ، أو الطاقة الذهنية على التخصيص .

وإذن ففضل « بين » إنما ينحصر أساساً فى توجيهه علم النفس التجريبى وجهة أقرب إلى الطابع التقدمى الحديث . أما لو قارنا بقية أعماله بهذا العمل ، لوجدنا أهميتها التاريخية أقل كثيراً ، مهما بدت فى أيامه مفيدة . ويعد « بين » آخر ممثل هام لمدرسة مل تظهر لديه آثار من روحه ، وإليه يرجع الفضل ، أكثر مما يرجع إلى أى شخص آخر ، فى حفظ تراث مل طوال جيل كامل بعد وفاته . ذلك لأن نشاطه التأليفى الجم قد امتد حتى نهاية القرن التاسع عشر ، بينما طالت حياته حتى القرن العشرين .

---

(١) فيلهلم ماكس فنت (١٨٣٢ — ١٩٢٠) عالم فسيولوجى ونفسانى ألمانى ، كان أستاذاً للفسيولوجيا فى ليبتسج . وله أبحاث عظيمة القيمة فى علم النفس التجريبى ، كما ألف عن الأعصاب والحواس ، والعلاقات بين علم النفس وعلم وظائف الأعضاء ، والمنطق ، والأخلاق . [المترجم]

ونستطيع أن نذكر ، من بين معاصرى « بين » الأحدث عهداً ، الذين واصلوا حفظ تراث المدرسة ، أسماء « فولر » و « كروم روبرتسن » و « سلى » . وقد دار الجزء الأكبر من النشاط الفلسفى لهؤلاء المفكرين الذين أتوا فى أعقاب فلاسفة عظام ، فى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر ، وتناول مجالات المنطق ونظرية المعرفة والأخلاق ، والأهم من ذلك كله علم النفس .

« فتوماس فولر Thomas Fowler » ، (١٨٣٢ — ١٩٠٤) الذى كان عميداً لكلية « كوربس كريستى Corpus Christi » وأستاذاً للمنطق فى أكسفورد من ١٨٧٣ إلى ١٨٨٩ ، قد حول « منطق » مل إلى مؤلف مدرسى ميسر وشائع الاستعمال (هو « أركان المنطق ، الاستنباطى والاستقرائى The Elements of logic, Deductive & Inductive » فى مجلدين ، عام ١٨٦٩) ، وكتب عن المذهب التجريبى الكلاسيكى (فألف كتبا عن بيكن ولوك وشافتسبرى وهتشسون) وعالج المشاكل الأخلاقية فى كتاب شائع (الأخلاق التقدمية Progressive Morality ، ١٨٨٤) وفى كتاب آخر أقرب إلى الطابع العلمى الدقيق (مبادىء الأخلاق Principles of Morals ، الجزء الأول فى ١٨٨٦ والجزء الثانى فى ١٨٨٧) . وقد عاد فى الكتاب الأخير إلى أفكار الفلاسفة الأخلاقيين الإنجليز فى القرن الثامن عشر ، محاولا التمييز بوضوح بين الجزء الذى يفرضه الشعور الأخلاقى وبين ذلك الذى يفرضه القانون والمجتمع والدين . وبذلك أراد أن يثبت الاستقلال الذاتى للمجال الأخلاقى ، معرفاً ذلك الجزء بأنه شعور الرضا أو السخط الذى نحس به عندما نكتفى بالتفكير فى أفعالنا الخاصة ، دون أى رجوع إلى سلطة خارجية . وقد أكد الطابع التقدمى للأخلاق ، وعزاه إلى الزيادة التدريجية فى دقة الحساسية الأخلاقية وتهذيبها ، كما عزاه إلى العناصر العقلية فى الفعل الأخلاقى أكثر مما عزاه إلى العناصر العاطفية فيه . وكان ، مثل مل ، يمثل مذهباً نفعياً معتدلا .

واعترف بالفروق الكيفية بين مشاعر اللذة وانعدامها ، وأدرك عدم تطابق الدوافع الأخلاقية العليا والدنيا . وقد استبدل بمبدأ المنفعة فى صورته الخشنة الساذجة ، فكرة الرفاه Welfare or well-being التى فهمها تماما بمعنى « السعادة eudaimonia عند أرسطو .

أما المفكر الاسكتلندى چورج كروم روبرتسون G. Croom Robertson (١٨٤٢ — ١٨٩٢) فكان أقوى من السابق كثيرا وأقل خضوعا للتراث . وكان تلميـــذا وزميلا « لبين » . ودرس فى برلين (على ترندلنبرج (١) Trendelenburg ودبوا ريمون (٢) Du Bois-Reymond وفى جيتنجن (على لوتسه (٣) Lotze) ، كما درس فى باريس ، وشغل منذ عام ١٨٦٧ حتى وفاته أستاذية الفلسفة فى الكلية الجامعية (يونيفرستى كوليدج) بلندن ، وكان هو أول من شغل هذا المنصب . وقد قام روبرتسون بدور مفيد فى دعم الدراسات الفلسفية وتشجيعها فى الجامعات ،وكان من أقوى الشخصيات الفلسفية فى أيامه ، وهى صفة اكتسبها بتأسيسه لمجلة « مايند Mind » الفلسفية التى ظل عدة سنوات رئيساً لتحريرها . وهذه المجلة تعد أهم نشرة

---

(١) فريدرش أدولف ترندلنبرج (١٨٠٢ - ١٨٧٢) فيلسوف ألمانى ، كان أستاذا بجامعة برلين من سنة ١٨٣٣ إلى وفاته ، له مؤلف هام فى فكرة الحق الطبيعى المبنى على الأخلاق ، وفى تاريخ نظرية المقولات ، وفى منطق أرسطو . [المترجم]

(٢) إميل ديبوا ريمون (١٨١٨ — ١٨٩٦) عالم فسيولوجى ولد فى برلين وتوفى بها . وقد ارتبط اسمه بوجه خاص بالأبحاث فى الكهرباء الحيوانية ، التى ألف فيها كتابه الأساسى . [المترجم]

(٣) رودلف هرمان لوتسه (١٨١٧ — ١٨٨١) فيلسوف مثالى ألمانى ، درس الطب والفلسفة ، وكان أستاذا بجامعة ليبتسج وجوتنجن . وله مؤلفات هامة فى علم وظائف الأعضاء والميتافيزيقا والمنطق ، ولكن أهم مؤلفاته هو « العالم الأصغر Microcosmus » الذى عرض فيه مثاليته الغائية عرضا شاملا . [المترجم]

فلسفية فى البلاد الناطقة بالإنجليزية ، وكانت فكرة تأسيسها ، فى عام ١٨٧٦ ترجع إلى « بين » ، ويمكن القول إنها لا زالت حتى اليوم متأثرة بروح رئيس تحريرها الأول . ولقد كانت المجلة عندئذ ملتقى لأكثر المدارس الفكرية تنوعاً . وقد كرس روبرتسون ، بعد أن تتلمذ على « بين » ، معظم جهوده لعلم النفس ؛ ولم يكن يميل إلى تأليف الكتب [١] ؛ ولكن جهوده انصرفت إلى التوسع فى دراسة مشكلات منفصلة من علم النفس ، بدلا من أن تتجه إلى معالجة ميدان الظواهر النفسانية كله بالتفصيل (كما فعل « بين »). وكان مما أعانه على ذلك ذهنه التحليلى المدقق ، وقدرته النقدية الفائقة ، مما أتاح له القيام بأبحاث رائعة فى التحليل النفسى ، كأبحاثه فى الإدراك الحسى والذاكرة والعمليات الفكرية والنزوع الإرادى ، وهى أبحاث كان منها مافاق مستوى أستاذه بكثير . وعلى الرغم من أنه كان ، على وجه العموم ، من أنصار المذهب التجريبى ، فإنه لم يسمح لنفسه بالتقيد بأغلال التعاليم الصارمة المدرسية ، وإنما كان الدوام تواقاً إلى توسيع أفقه الذهنى وتعميق معلوماته الفلسفية . وكانت لديه معرفة شاملة دقيقة بمجال تاريخ الفلسفة بأسره ، كما كان ملماً إلماماً واسعاً بمؤلفات كبار الفلاسفة الألمان ، ولا سيما كانت . وكان مقتنعاً اقتناعاً عميقاً بحاجة الفلسفة التجريبية الإنجليزية إلى أن تكتسب قوة جديدة بعد أن تضاف إليها الأفكار العميقة التى ينطوى عليها كتاب « نقد العقل الخالص » لكانت .

وكان هذا هو الاتجاه الغالب على مؤلفاته ، ولا سيما فى ميدان نظرية

---

(١) لم ينشر روبرتسون ذاته سوى كتاب صغير ، ولكنه رائع ، عن هبز (١٨٨٦) وأبحاث ومقالات متعددة فى مجلات دورية ومجموعات . وقد نشرت معظم مقالاته بعد وفاته بعنوان « مخلفات فلسفية Philosophical Remains » (١٨٩٥) ، كما نشر فى ١٨٩٦ مجلدان من محاضراته هما : « أركان الفلسفة العامة Elements of General Phil » و « أركان علم النفس Elements of Psychology » .

المعرفة . ولم يكن ينفر من الميتافيزيقا ، وقد بذل قرب نهاية حياته محاولة طريفة ، اتخذ فيها نقطة بدايته على أساس المذهب التجريبي ، محاولا الوصول إلى مذهب فى الكونيات قريب من مذهب الذرات الروحية عند ليبنتس ، وإن يكن قد اختلف عنه فى نواح كثيرة .

على أن الخليفة الحقيقى لمل و « بين » فى ميدان علم النفس لم يكن روبرتسن ، وإنما « جيمس سلى James Sully » (١٨٤٢ — ١٩٢٣) خليفة روبرتسون فى الكلية الجامعية (يونيفرستى كوليدج) بلندن (من ١٨٩٢ إلى ١٩٠٣) . ولم يكن سلى فيلسوفاً بقدر ما كان باحثاً وملاحظاً تجريبياً علمياً مثابراً . وكان مثل « بين » — الذى كان يشبهه كثيراً — منغمسا بكل قواه فى مجال التجربة ، وكان يجمع كميات ضخمة جديدة من المواد أو يعيد اختبار المواد القديمة فى ضوء آخر ، وبذلك كان يوسع الأساس القديم ويمده دون أن يتجاوزه أو يزوده بأساس فلسفى أفضل . ولقد كان دائماً يتخذ موقف عالم النفس التجريبى ، مهما كانت المجالات أو الموضوعات التى يعالجها . وهكذا فإنه ناقش مثلا مشكلة الضحك التى كرس لها كتاباً كبيراً (هو : « بحث فى الضحك An Essay on Laughter ، ١٩٠٢) لا بأسلوب فلسفى أو ميتافيزيقى كما فعل برجسون ، بل تناول الموضوع من خلال جميع مظاهر تطوره ، من نفسية وفسيولوجيــــة وأنثروبولوجية وإثنولوجية وبيولوجية واجتماعية ، ولكنه لم يتمكن من الإتيان « بالنظرية الفلسفية الحقيقية » التى رأى أنها هى القمة التى ينبغى أن تنتهى إليها جميع هـــذه النواحى المنفصلة . وكان قد بحث قبل ذلك بوقت طويل فى مشكلة الوهم Illusion بأسلوب مماثل وفى تلك الحالة أيضاً اكتفى « بدراسة نفسية » ، تاركا مجال معالجة الموضوع بمزيد من التوسع للفلاسفة ، الذين هم القادرون على الإتيان بالحل الصحيح للمشكلة (« الأوهام » دراسة نفسية ,Illusions

a Psychological Study ، ١٨٩١ ؛ الطبعة الألمانية سنة ١٨٨٤) . وقد عالج علم النفس وفقاً لمبادىء « بين » ، أى بطريقة فسيولوجية ووفقاً لمنهج الترابط ، فتناول هذا العلم أولا بصورة مجملة (فى كتاب « المجمل فى علم النفس Outlines of Psychology ، سنة ١٨٨٤)، ثم عرضه عرضاً شاملا جامعا بوصفه علم الذهن البشرى (الذهن البشرى The Human Mind فى مجلدين ، ١٨٩٢) . وقد عده أساس كل المعرفة التى ترمى إلى توجيه وتحديد مجرى الفكر والشعور والعمل، وهكذا قلد « بين » فى مد علم النفس إلى مجال نظرية التربية (وذلك فى « المجمل » الذى كتبه « مع إشارة خاصة إلى نظرية التربية » ، ثم بعد ذلك بوقت قصير فى : « الموجز فى علم النفس للمعلمين Teachers Hand- book of Psychology ، ١٨٨٦ ، الذى ظهرت له ترجمة ألمانية فى ١٨٩٨) . كذلك عالج ميدان علم نفس الطفل (فى كتابه « دراسات فى الطفولة Studies of Childhood » ، ١٨٩٥) ومضى فى هذا الصدد أبعد من « بين » بكثير ، كما اقتدى بالاتجاه السائد فى عصره إذ عالج أيضاً علم النفس التجريبى ، الذى كان مقتنعاً بفائدته ، ولا سيما فى التعليم . وأخيراً ، فإن شغفه بالتجربة قد جعله يوجه اهتمامه إلى علم الجمال ، وبذلك فتح للمذهب التجريبى مجالا كان جديداً ، أو على الأقل مجالا طال تجاهله منذ القرن الثامن عشر. ولكنه هنا أيضاً اقتصر على بحث سيكولوجية الظواهر الجمالية ، واكتفى بالتصنيف والتحليل والوصف ، بحيث أخفق فى المضى بالدراسة إلى مجال جديد أو فى السير بها فى طريق فلسفى، وإنما اقتصر على تطبيق المنهج القديم على مادة من نوع جديد (وذلك فى مقاله عن « علم الجمال » الذى كتبه « لدائرة المعارف البريطانية » فى طبعتها التاسعة ، عام ١٨٧٥ ، وفى بعض الأبحاث التى نشرها فى مجلات دورية) .

ولقد كان الأصل الذى ظهرت من خلاله الحركة التجريبية لدى الكتاب

الذين ذكرناهم منذ قليل هو الأبحاث النفسية قبل كل شيء . غير أن اتجاها آخر قد تفرع منها ، وكرس أبحاثه لفلسفة التاريخ ، ولا بأس من أن نلم هنا بشيء عنه بإيجاز . فقد أثار مل ، ومعه كونت فى نفس الوقت ، الاهتمام بالعلوم الذهنية وبمناهجها وطابعها المنطق . وقد اعتقد هذان المفكران أنهما إذا نقلا منهجى القانون الطبيعى والعلية الدقيقين إلى عالم التاريخ السياسى والاجتماعى الذى تمثله هذه العلوم ، ففى إمكانهما أن يفسرا معناها وغايتها . وحاولا أن يختبرا هذه الفكرة ، ويبرراها بقدر الإمكان ، من خلال البحث فى التاريخ المعاصر لهما . وكان من نتيجة ذلك أن أدخل عنصر فلسفى فى فهم التاريخ ، وبالتالى حدث تقارب مع الأبحاث التاريخية لعصر التنوير ، وهى الأبحاث التى كانت زاخرة بالأفكار الفلسفية ، ولا سيما لدى فولتير وهيوم . وهكذا ألف جورج جروت G. Grote تلميذ بنتام وصديق مل (انظر من قبل ص [٥٩] وما يليها) كتابه « تاريخ اليونان » (فى ست مجلدات ١٨٤٥—١٨٥٦) بروح فلسفية ، وإن لم يبلغ فى ذلك حد الإفراط . وكانت أروع وأهم المحاولات التى بُذلت فى إنجلترا فى هذا الصدد ، هى محاولة « توماس هنرى بَكل T. H. Buckle » (١٨٢١ — ١٨٦٢) مؤلف الكتاب المشهور « تاريخ المدنية فى إنجلترا History of Civilization in England » (وكان المفروض أن يشتمل المؤلف بأكمله على أربعة عشر مجلدا ، ولكن لم يظهر منه إلا الاثنان الأولان بوصفهما مقدمة ، فى عامى ١٨٥٧ و ١٨٦١ ؛ وقد طبعهما Ritter طبعة ألمانية غير محددة التاريخ). وعلى الرغم من أن بكل لم يكن تلميذاً لأى أستاذ معين ، فقد تأثر بقوة بالأفكار الوضعية. وكان الأساس الفلسفى لتفسيره للتاريخ مكونا من أفكار مل وكونت على السواء ، فضلا عن مفكرى عصر التنوير الإنجليز والفرنسيين من قبلهم . ولهذا الأساس الفلسفى صلة وثيقة جداً بالنظرة المادية : إذ أن الفكرة الرئيسية

فيه هى أن الحياة الروحية وكل التقدم الحضارى تتوقف على الأحوال المادية للبيئة ، أى على عوامل المناخ والتربة والتغذية . وهذا يستتبع بطبيعة الحال نقل مناهج العلم الطبيعى إلى علوم التاريخ والحضارة ، وقد استخلص بكل النتائج الجريئة التى تتلو من هذا الرأى . فعالم التاريخ يخضع لنفس القوانين العلمية الدقيقة التى يخضع لها عالم الطبيعة . وفى الطبيعة البشرية اطراد يناظر الاطراد فى مجرى الطبيعة المادية ، بحيث لا يحدث أى شىء فى أحد المجالين إلا وفقاً لتعاقب ضرورى . ويحتل الإحصاء فى التاريخ نفس المكانة التى تحتلها الرياضة فى العلوم الطبيعية ؛ فهذان العلمان يقومان بحساب دقيق لجميع العوامل التى تُنتج وتحدد حادثاً تاريخياً أو وضعاً اجتماعياً معينا . ولقد كان « بكل » مؤمناً إلى حد التعصب بمقدرة الإحصاء ، واستخلص بالاستناد إليه نتائج جريئة معروفة . ولم يكن اهتمامه موجها إلى الشخصيات الفردية وأفعالها الإرادية الحرة الظاهرة ، بقدر ما كان موجها إلى العوامل المطردة العامة التى تعبر عنها الحركات الجماهيرية الكبيرة ؛ فالأخيرة ، لا الأولى ، هى التى تشكل تلك الحياة التى تتجسد فى التاريخ والحضارة . ولسنا نستطيع أن نتخيل تقابلا أوضح من ذلك الذى قام بين طريقة « بكل » الجماعية الواقعية فى كتابة التاريخ ، وبين طريقة معاصره كارليل الفردية المثالية البطولية . ولقد كانت أفكار « بكل » مستمدة ، بوجه عام ، من القرن الثامن عشر ، ومن هنا لم يكن خصومه على خطأ حين سخروا منه قائلين : إنه ابن لعصر التنوير تأخر ظهوره قرنا من الزمان . ولقد حارب الدين والكنيسة بوصفها قوى تمثل الجهالة فى التاريخ ، وكان لديه إيمان متعصب بالتقدم ، لم يكن مبنياً لديه على أى أمل فى التقدم الأخلاقى للجنس البشرى ، وإنما بنى على التوسع المتزايد فى المعرفة والتنوير بفضل العقل . وعلى الرغم من أنه ربط الروح بالطبيعة ، فقد كان يؤمن بقدرة الروح على إخضاع الطبيعة والسيطرة عليها ،

وذلك بين الشعوب التى تتحقق فيها شروط النمو والتقدم عن طريق تزايد انطباع حياتها بالطابع العقلى بفضل العلوم الدقيقة والنقد الفلسفى (الذى عزا إليه وظيفة حضارية ذات أهمية خاصة) .

ولقد أثار تفسير « بكل » للحضارة ، بما اتصف به من طموح وتحيز وروح نقدية دقيقة ، عاصفة كبرى فى الحياة العقلية بانجلترا بعد منتصف القرن التاسع عشر ، وكان من أقوى العناصر التى دخلت فى تكوين الحركة التطورية ، وهى الحركة التى بدأ ظهورها حوالى ذلك الوقت ، وإن كان تأثر « بكل » نفسه بها لا يكاد يذكر . ولقد ظهرت بعده محاولات أخرى لإيجاد تفسير فلسفى للعصور الماضية ، مثل محاولة « لكى W.E.H. Lecky » (١٨٢٨ — ١٩٠٣) فى كتابه « تاريخ ظهور روح المذهب العقلى فى أوروبا وتأثيرها History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe (ظهر فى مجلدين ، عام ١٨٦٥ ، ونشره « سولوفيتش » بالألمانية ، وظهرت الطبعه الثانية لهذه النشرة فى ١٨٧٣) وفى كتاب تاريخ الأخلاق الأوربية من أوغسطس إلى شارلمان « History of European Morals from Augustus to Chalemagne (فى مجلدين ، ١٨٦٩) وكتاب « تاريخ إنجلترا فى القرن الثامن عشر History of England in the 18th Century (فى ثمانية مجلدات ، ١٨٧٨ — ١٨٩٠) وهى كتب استوحى مؤلفها فيها كلها روح « بكل » . كما ظهر أيضاً كتاب « تاريخ التطور العقلى لأوربا History of the Intellectual Development of Europe (١٨٦٢) للعالم جون و . دربر John W. Draper ، الذى هاجر إلى أمريكا ، وكذلك الكتاب الرائع « تاريخ الفكر الإنجليزى فى القرن الثامن عشر Hist of English Thought in the 18th Century » (فى مجلدين ، ١٨٧٦ — ١٨٨١) من تأليف

لزلى ستيفن Leslie Stephen (١٨٣٢ — ١٩٠٤) ، وهو كتاب تسوده أفكار « بكل » ، وإن يكن قد تأثر أيضاً بفكرة التطور .

ونستطيع أن نشير أيضاً إلى مفكرين آخرين تربطهما بمدرسة مل صلة غير وثيقة ، وينتمى الجزء الأكبر من تعاليمهما إلى المدرسة النفعية أو التجريبية ، وإن يكونا قد تأثرا أيضاً بأفكار أخرى ، وهما المفكر الأخلاقى هنرى سدجويك Henry Sidgwick والمفكر المنطقى والميتافيزيقى كارفث ريد Carveth Read .

أما هنرى سدجويك (١٨٣٨ — ١٩٠٠) (١) فقد ذاع صيته بظهور كتابه « مناهج الأخلاق Methods of Ethics » ، وهو أول مؤلفاته (باستثناء كتيب صغير) وأبعدها تأثيراً . وقد ظهر الكتاب عام ١٨٧٤ ، بعد وفاة مل بعام واحد ، وكان ذلك العام هو الذى شهد أول إنتاج للحركة المثالية فى أكسفورد ، وهو « مقدمات » جرين لهيوم ، وكتاب « منطق هيجل Logic of Hegel » لولاس . وقد أدى كتاب سدجويك ، الذى اكتسب شهرة غير قليلة ، بالإضافة إلى شخصيته الخاصة وتدريسه ، إلى إنهاض وتقوية الاهتمام بالفلسفة فى كيمبردج على نحو يناظر النهضة التى أحدثها تلاميذ كانت وهيجل فى أكسفورد . وأصبح سدجويك على رأس حركة لم تكن حقاً جديدة تماما ، ولكنها كانت تمثل تجمعا جديداً لقوى تؤيد تنمية التراث القومى فى الفلسفة . وصحيح أن القوة الدافعة التى بعثها ، والتى دعمها « وورد Ward » من بعده ، لم تؤد إلى ظهور مذهب قوى متحدد

---

(١) أصبح فى ١٨٥٩ زميلا فى « ترنيتى كولدج Trinity College » بكيمبردج ، ثم عين أولا محاضراً فى الدراسات القديمة ، وأصبح فى ١٨٦٩ محاضراً فى الفلسفة الأخلاقية ، وفى ١٨٨٣ عين أستاذاً للفلسفة الأخلاقية بجامعة كيمبردج . وهو من مؤسسى جمعية الأبحاث النفسانية وكان أول رئيس لها (١٨٨٢) .

المعالم نسبيا ، كما حدث فى أكسفورد ، غير أنها قطعا مهدت الطريق للانطلاق الفكرى الذى حدث فى أوائل القرن العشرين ، والذى يرتبط بفلاسفة كيمبردج قبل غيرهم . ومن الممكن القول إنه قام فى الأخلاق بنفس الدور الذى قام به وورد فى علم النفس ، مع فارق واحد ، هو أن وورد قد فتح صفحة جديدة ، على حين أن سدچويك قد اختتم وطوى صفحة قديمة .

ولقد كانت الشهرة الهائلة التى أحرزها سدچويك فى الفلسفة طوال الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، بل وبعد ذلك أيضا ، ترجع كلها إلى كتابه الأول ، الذى لا يمكن أن تقارن به فى الأهمية جميع مؤلفاته الأخرى مأخوذة معا (١) .

ويحتل هذا الكتاب مكانة عليا ضمن أشهر المؤلفات الأخلاقية التى ظهرت فى إنجلترا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، بل لقد أصبح بالفعل كتابا كلاسيكيا . ومع ذلك فإن أهميته قد بولغ فيها . فالقول إنه كتاب غير مجرى البحث فى علم الأخلاق إنما ينطوى على استخدام لتعبير بالٍ عتيق ، وإذا سُمح بهذا الوصف فينبغى أن يكون ذلك للدلالة على معنى أقل بكثير من ذلك الذى يقصد عندما يطبق ، فى الفترة ذاتها ، على مل وسبنسر من جهة ، وعلى جرين وبرادلى من جهة أخرى . ذلك لأن سدچويك لم يضع منهجا جديداً ولم ينشىء مذهبا جديداً ، وإنما ينحصر فضله فى أنه صنف ورتب وراجع وقوم مجموعة موجودة من قبل من الأفكار ، وحاول أن يربط على نحو مثمر بينها وبين أفكار أخرى جديدة .

---

(١) « مبادىء الاقتصاد السياسى » ١٨٨٣ ، المجمل فى تاريخ الأخلاق (١٨٨٦) (وقد أعيد طبعه مرارا) أركان السياسة ، ١٨٩١ ـ الأخلاق العملية ١٨٩٨ ـ الفلسفة ، نطاقها وعلاقاتها ، ١٩٠٢ ، « محاضرات فى المذاهب الأخلاقية عند جرين وسبنسر ومارتينو ، ١٩٠٢ ، « تطور التنظيم السياسى الأوروبى ، ١٩٠٣ » ، « رسائل وخطب متفرقة ، ١٩٠٤ » ، « محاضرات فى فلسفة كانت ، وغيرها » ١٩٠٥ . وقد نشرت المؤلفات الخمسة الأخيرة من بين مخلفاته .

وعلى الرغم من أن بعض كتاباته تتناول أعم المسائل الفلسفية ، فقد كاد اهتمامه يكون منحصراً كله فى المشاكل الأقرب إلى الطابع العملى، وفى وقائع الحياة الأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، وفى المناهج والمقولات التى يمكن دراستها بواسطتها . وكان هدفه الأساسى هو أن يجعل من الأخلاق مبحثا فلسفيا مكتفيا بذاته ، متحرراً من كل تحزب ميتافيزيقى ونفسانى ودينى ، ومتحررا من البلاغة ومن الاتجاه إلى الوعظ والإرشاد . ذلك لأن الأخلاق عنده ليست قواعد للسلوك وإنما هى نظرية . ومن الواجب ألا يعد نصيراً لقيم قديمة أو داعية لقيم جديدة ، بقدر ما يجب أن يعد مشاهدا هادئا يتأمل الوقائع بروح تبلغ من الموضوعية بقدر ما تسمح طبيعة هذه الوقائع وطبيعته هو الخاصة . ولقد كانت عبقريته الفلسفية نقدية وتحليلية قبل كل شىء . ولا يكاد يكون لسدجويك ، بين معاصريه ، نظير فى تلك المقدرة والمثابرة اللازمة للنظر إلى المشكلة الواحدة من أكثر الزوايا تباينا ، وتتبعها بالقيام بتحليلات أدق وتعقب الاعتراضات والردود على الاعتراضات حتى آخر تفرعاتها . على أن هذا الميل إلى النظر إلى الأشياء بطريقة ميكرسكوبية قد حال بينه وبين تأمل المشكلة الواحدة ، أو مجموعة المشاكل ، فى كليتها . فطالما كان يضل طريقه فى متاهة من التفاصيل ، ويعجز عن إدراك معالم الطريق الموصل إلى أية نتيجة واضحة ، وقد أدى به حرصه على تجنب الانحياز إلى إعطاء شىء من الحق لجميع الأطراف ، بحيث كانت النتائج التى وصل إليها بالفعل أقرب إلى الحلول الوسطى منهـا إلى الحلول الأصيلة للمشكلات . وترتب على ذلك أن اصطبغت كتاباته كلها ، ولا سيما كتابه الرئيسى ، بطابع رتيب ممل ، فهى فى ترددها أعجز من أن توصل القارىء إلى تكوين فكرة محددة تسيطر على ذهنه . وكان منهجه مقاربا لمنهج العلوم الخاصة ، وهو عكس الطريقة التركيبية التأملية التى كان يتبعها مفكرو

أكسفورد . وليس فى وسع أحد أن ينكر أن منهجه هذا قد أثر فى فلاسفة كيمبردج اللاحقين ، فالتقارب بينه وبين منهج مفكرين مثل «مور Moore » و « ماكتجرت Mctaggart » وبرود « Broad » أوثق من أن يسمح لنا بافتراض أن هذا التقارب ، فى بيئة واحدة ، لم يحدث إلا مصادفة . وعلى ذلك فمن الواجب تقدير منهجه على أساس تأثيره فى المستقبل ، على عكس محتوى مذهبه الذى كان ، كما لاحظنا ، يمثل نهاية فترة أكثر مما يمثل بداية فترة أخرى .

وهو يعرف الأخلاق بأنها تحديد الفرد بطريقة عقلية للفعل الصحيح . فهى علم معيارى ، وليست مجرد علم وضعى ، ومجالها هو مجال ما ينبغى أن يكون ، «متميزاً عما هو كائن ، وهو يشمل الغايات أو الأوامر التى يحددها لنا العقل العملى . ويرى سدچويك أن هناك محاولتين فقط ، من المحاولات التى بذلت للوصول إلى صيغة للمثل الأخلاقى الأعلى ، هما وحدهما اللتان يمكن أن تعدا معقولتين ، إحداهما هى تلك التى ترى ذلك المثل الأعلى فى السعادة ، والأخرى تلك التى تجده فى الكمال . وللأولى صورتان متميزتان ، إحداهما ترى أن السعادة التى ينبغى أن تطلب هى سعادة الشخص ذاته ، والأخرى ترى أنها هى سعادة الآخرين . وعلى ذلك فمن الممكن تقسيم المذاهب الأخلاقية إلى ثلاثة أنماط رئيسية (كان لكل منها ممثلوه فى التاريخ) ، هى الأنانية أو مذهب اللذة الأنانى egoistic hedonism ، والمنفعة أو مذهب اللذة الشاملة universalistic hedonism ، والمذهب الحدسى intuitionism .

أما المذهب الحدسى فهو مبنى على الاعتقاد بوجود بديهيات أخلاقية ، أى مبادىء لها صحة واضحة بذاتها ، ومن أمثلتها أنه لا ينبغى لى أن أفضل خيراً حاضراً على خير أعظم منه فى المستقبل ، أو خيراً لذاتى على خير أعظم

منه لغيرى . أما القضايا المماثلة للقضية القائلة إن من واجبى قول الصدق والوفاء بالوعد ، فليست بداهتها مباشرة كالسابقة ، غير أن المبادىء المعترف بها اعترافاً عاما ، كالحيطة والعدالة والإحسان ، تشمل على أية حال عناصر يدركها الذهن مباشرة . ويرى سدچويك أن المذهب الحدسى يتمثل على أوضح نحـــو لدى « كلارك » و « كانت » . ونستطيع أن نضيف إليهما « مارتينو Martineau » ، الذى لم تكن نظريته قد اشرت فى صورتها الناضجة عندما ظهر كتاب سدچويك لأول مرة . أما بالنسبة إلى مذهب اللذة hedonism ، فإن سدچويك قد أسدى خدمة هامة إذ ميز تمييزاً قاطعاً بين نوعين منه . فمذهب اللذة الأنانى ، الذى يمثله أبيقور ، يتخذ من لذة المرء نفسه وألمه معياراً للسلوك ، ويدعم هذا الرأى بالنظرية النفسية القائلة إن هدف كل فعل لنا إنما هو تحصيل اللذة أو تجنب الألم ، ويضيف إلى ذلك الرأى القائل إن اللذة والألم قابلان للقياس وللمقارنة فيما بينهما ، بحيث يكون من الممكن مواجهتهما الواحد بالآخر والبحث عن توازن ملائم بينهما. وأما مذهب المنفعة ، كما يتمثل لدى بنتام وجون ستورت مل ، فيتخذ معياراً للسلوك ، لا من سعادة كل فرد ، بل من سعادة الجميع . ففى كل فعل لى يتعين على مراعاة مصالح جميع الأشخاص الآخرين الذين قد يتأثرون به . وهكذا كانت الصيغة التى تلخص رأى بنتام هى « أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس » . ولم يكن فى وسع سدچويك أن يهتدى فى أى من هذه المذاهب إلى ذلك الذى يمكنه أن يقول إنه يمثل مذهبه الخاص . ولقد كان الذى يسعى إليه هو مركب يجمع أكبر قدر ممكن مما يبدو له صحيحاً فى كل من هذه المذاهب ، على الرغم من أن ما توصل إليه لم يكن إلا حلا وسطاً غير مرض . ولقد كان أبغض المذاهب إليه هو الأنانية ، فى صورتيها الأخلاقية والنفسانية ، وقد رفضها فى النهاية رفضاً قاطعا ، بوصفها منافية

للتجربة والعقل معا . أما مذهب اللذة الشاملة ، فقد سار معه سدجويك شوطاً بعيدا ، ولكنه عدّله تعديلا أساسياً ، متجاوزاً مل بتنكره لمذهب اللذة النفسي الذي ارتكز عليه المذهب كله عند مل ، وملتمسا له أساساً مخالفاً تماما . وكان مطلبه يسير في اتجاه المذهب الحدسي ، الذي وجد أن الغاية الأخلاقية لا تكون في الاستقراء التجريبي ، وإنما تكون في التبصر العقلي المباشر . وقد اختلفت الآراء كثيرا حول المصدر الذي تأثر به في هذا الصدد ، وهل هو الأخلاقيون الإنجليز القدامى مثل كلارك وبطلر ، أم هو كانت و « لوتسه Lotze » ، والأرجح أنه تأثر بالجميع ، ولكن من الواجب استبعاد أي اقتباس عميق منه للأخلاق المثالية الألمانية ، إذ أنه كان متمسكا بأركان أساسية في المذهب النفعي ، واكتفى بتصحيحه وتعديله وتوسيعه ، ولم يحاول أبدا أن ينشق عنه . أما العناصر التي اقتبسها فعلا فلم تكن مرتبطة بتفكيره إلا ارتباطا خارجيا ، لا متمثلة فيه عضويا . ونستطيع أن نشير ، للدلالة على ذلك ، إلى الموقف العدائي الذي سرعان ما اتخذه نحو سدجويك الأخلاقيون الإنجليز الأحدث عهدا ، الذين تأثروا بالمثالية الألمانية ، وهو موقف نجد تعبيرا واضحا عنه في كتاب برادلي « دراسات أخلاقية Ethical Studies » (١٨٧٦) وفي كتيبه الخاص « مذهب اللذة عند سدجويك Mr. Sidgwick's Hedonism » (١٨٧٧) ، فضلا عن كتاب جرين « مدخل إلى الأخلاق Prolegomena to Ethics » (١٨٨٣) الذي اتخذ من سدجويك هدفا مستمرا للهجوم . ولقد كان سدجويك ذاته شاعرا بهذه العداوة ، ويتضح عجزه عن إنصاف مدرسة أكسفورد كما تتمثل في « جرين » بجلاء في كتابه الذي صدر بعد وفاته بعنوان « محاضرات في المذهب الأخلاقي عند جرين وسبنسر ومارتينو » .

« Lectures on the Ethics of Green , Spencer and Martineau »

وعلى ذلك فإن موقف سدچويك الخاص ، بقدر ما يمكن القول إن له موقفا خاصا ، هو أقرب إلى الجمع بين عناصر مستمدة من المذهب الحدسى والمذهب النفعى ، والتوفيق بين الأخلاق العقلية والأخلاق التجريبية ، وهما التياران الرئيسيان فى الفلسفة الأخلاقية الإنجليزية ، اللذان كانا من قبله فى صراع ، أو على الأقل كان كل منهما متباعدا عن الآخر . ولقد أطلق هو ذاته على مذهبه اسم مذهب المنفعة — وأحياناً كان يطلق عليه اسماً أوضح ، هو مذهب المنفعة المبنى على أساس حدسى — وبذلك لفت الأنظار إلى الوجه الذى أراد أن يؤكده أكثر من غيره . ولا تكاد تظهر فى مذهبه أية علامات للمذهب التطورى عنــد سبنسر وهكسلى وستيفن والكسندر ، وغيرهم ، وهم الذين عملوا جميعا على تطبيق مبادىء داروين على الأخلاق بعد ظهور كتاب سدچويك . وعلى الرغم من أنه حاول فى الطبعات التالية لكتابه أن يعرض لهذا المذهب ، فمن الواجب أن يوصف موقفه ، حتى فى النهاية ، بأنه سابق على مذهب التطور ، وربما مضاد له . كما أنه رفض فى الطبعات التالية المذهب الحدسى الخالص عنـد مارتينو ، ومعه مثالية جرين ، وأصبح هذان المفكران ، ومعهما سبنسر ، هـدفاً لهجوم خاص وجهه إليهم فى المحاضرات التى نشرت بعد وفاته ، والتى أشرنا إليها من قبل .

ولقد أدى إبعاد سدچويك لمذهب المنفعة عن مذهب اللذة الفردى الذى كان يرتبط به ، إلى ترك الطريق مفتوحا لوضع أساس عقلى حدسى لهذا المذهب . فقد رأى أن من الخطأ فى ملاحظة ما يحـدث فى الواقع أن يقال إن الغاية الوحيدة للنزوع الإرادى هى تحصيل اللذة وتجنب الألم ، وذهب إلى أنه حتى لو صح هذا لكان من المستحيل الانتقال ، بنوع من الاستقراء ، من هذه الأنانية إلى المبدأ النفعى القائل بالسعادة الشاملة. ذلك لأن من المستحيل

جعل الوقائع الذهنية محددة للمعايير الأخلاقية ، أى جعل ما هو كائن محدداً لما ينبغي أن يكون . فليس لأصل أفكارنا الأخلاقية أى شأن بصحة هذه الأفكار . وبهذا التأكيد لفكرة الوجوب خطا سدجويك خطوة حاسمة تجاوز بها كل أخلاق تجريبية ، وإن يكن قد ظل كعادته فى موقف وسط ، بالقول إن موضوع الالتزام ، أى المثل الأخلاقى الأعلى ، هو السعادة لا الواجب . فهناك مثل أعلى يدركه الحدس ويضمنه ، وله من الوضوح واليقين بقدر ما لأية بديهية رياضية ، هو المثل الأعلى القائل إن من واجبى، بوصفى كائناً عاقلا ، أن أعامل الآخرين كما أود أن أعامَل فى الظروف المماثلة . وهذا هو مبدأ العدالة . أما مبدأ الحيطة prudence — القائل إن من واجبي أن أفضل خيراً مقبلا على خير حاضر أقل منه — وكذلك مبدأ الإحسان beuevolence — القائل إن علىّ ألا أسعى الى ما هو خير لى إلا فى إطار الخير العام — فهما بدورهما بديهيتان أخلاقيتان ، وليسا موضوعين للاستقراء ، وإنما للحدس العقلى . ومن الواضح أن الأمر المميز لمذهب المنفعة ، وهو السعى وراء تحقيق السعادة للجميع ، لا للذات فحسب ، إنما يرتكز على أول هذه المبادىء الثلاثة وآخرها . أى أن مذهب المنفعة يرتكز على المذهب الحدسى ، وبالعكس يؤدى المذهب الحدسى الى مذهب المنفعة : فالاثنان يرتبطان سوياً ارتباطاً وثيقا .

غير أن لمذهب المنفعة دعامة أخرى يستمدها من الموقف الطبيعى — (الإدراك المشترك) ، أى من المشاعر الأخلاقية الساذجة للإنسان العادى . ومن الصفات المميزة لسدجويك أنه ، على الرغم من رفضه لأى تحديد تجريبى للمثل

الأخلاق الأعلى ، قد حرص كل الحرص على التوفيق بين آرائه النظرية وبين التجربة العملية ، وعلى تجنب أى تصادم مع النظام المقرر للعرف الأخلاق السائد . فمع اعتقاده بأن من واجب الفلسفة أن تعلو فى نواحى معينة على الرأى الشائع ، بل وتختلف عنه ، كان مقتنعاً بأن عليها ألا تقف بمعزل تماماً عنه ، أو أن تناقضه . لذلك حاول أن يبين أن مذهب المنفعة والموقف الطبيعي (أى الإدراك المشترك) يتمشى كل منهما مع الآخر ، بل أن يبين أن الأول لا يعدو أن يكون صياغة منهجية دقيقة للثانى ، وهو المثل الأعلى الذى ظلت الحياة الأخلاقية للبشر تسير نحو تحقيقه طوال تاريخها . فنحن ، من الوجهة العملية ، مؤمنون دون أن نشعر بمبدأ المنفعة . وهكذا ترتكز الأخلاق الفلسفية على جذور فى الواقع التجريبى للنظام الأخلاق السائد ، ولا تكون بها حاجة إلى الخروج عن هذا الواقع سعياً وراء معاييرها ومثلها العليا . ومن ثم فقد أطلق سدجويك على القوانين الأخلاقية المعمول بها اسم «النتاج الرائع للطبيعة» ، الذى هو « ثمرة نمو دام قروناً طويلة » . ولم يكن أبغض إليه من « تلك الروح الثورية » التى تنشق على أخلاق العرف والنظم السائدة فى المجتمع وتحاول هدمها . وهكذا كان سدجويك محافظاً بطبيعته ، وكان أبعد الناس عن تحقيق مطالب نيتشه فى « إعادة تقويم جميع القيم » . ولقد كان سدجويك ، فى تعلقه بالنواتج الطبيعية لنمونا التاريخى ، وفى اعتماده عليها بوصفها عناصر هامة فى تحديد أى موقف أخلاقى معقول ، يعكس الطابع العام وطريقة التفكير العامة المميزة لأمته ، ويحتل مكانة فى ذلك الصف الطويل من الفلاسفة الأخلاقيين الإنجليز الذين تبلورت طريقة التفكير هذه فى مذاهبهم مراراً وتكراراً .

أما كارفث ريد Carveth Fead (١٨٤٨ – ١٩٣١) (١) فهو مفكر آخر ظل تفكيره يدور فى الأغلب فى إطار المذهب التجريبى التقليدى ، وإن يكن قد تجاوزه ليكون لنفسه ميتافيزيقا خاصة به ، نظراً إلى كونه ، على غير المألوف بين الفلاسفة التجريبيين ، صاحب ذهن ينزع إلى النظر والتأمل . ولقد اعترف هو ذاته بأنه كان فى كتابيه الأولين ، اللذين عالجا سوياً مجال المنطق ، متفقاً إلى حد بعيد مع النظريات التجريبية عند مل وبين وسبنسر و « فن Venn » . فموضوع المنطق ليس فى رأيه مجرد التصورات أو الألفاظ ، وإنما هو دائماً الوقائع ومابينها من علاقات . فهو العلم العام للوقائع ، أو هو ، كما يعرفه ثانى هذين الكتابين ، علم الشروط التى ينبغى توافرها إذا شئنا البرهنة على أى حكم قابل للبرهنة . ويطلق ريد على عملية بناء المبدأ المنطقى على الواقع هذه اسم المنطق المادى ، تمييزاً له من النزعة الاسمية عند « ويتلى Whately » والنزعة التصورية Conceptualism عند فيلسوف مثل هاملتن .

ولقد كان موقف ريد تجريبياً فى علم النفس بدوره ، وذلك على الأقل بمعنى أنه يبدأ من التجربة ويعود إليها . وهو موقف «ظاهرى phenomenalist» على طريقـــة هيوم ومل ، وذلك لأنه عد عالم التجربة مؤلفاً بأسره من معطيات للوعى ، بحيث يشتمل الوعى عليه ويوحده فى الآن نفسه . والوعى هو الحقيقة الواقعة بالمعنى الصحيح ، ولما كان شرطاً للوجود المادى ،

---

(١) درس أولا فى كيمبردج ، ثم درس فيما بعد على فونت Wundt فى ليبتسج ، وعلى « كونوفيشر » فى هيدلبرج . وبعد أن حاضر فى لندن فى موضوعات فلسفية واقتصادية وأدبية للمرشحين للعمل فى حكومة الهند ، شغل فيما بين ١٩٠٣ و ١٩١١ كرسى « جروت Grote » الفلسفة فى « يونيفرستى كوليدج » بلندن .

بأنه لا يمكن أن يُستمَد من هذا الوجود أو يُفسَّر من خلاله . وهو يقدم تفسيرا لطريقة وجود الأشياء قبل أن يكون هناك ذهن عارف يدركها ، على نحو ما توجد الظواهر لو لم يكن هناك كائن عضوى واع يدركها ، وفى هذا التفسير يقتفى أثر مل فى تصوره للكيانات التى لا تُدرَك على أنها إمكانات دائمة للإحساس . وعند هذه النقطة تبدأ ميتافيزيقاه(١) ويطلق ريد على حالة العالم عندما لم تكن هناك ظواهر ، إذ لم تكن هناك بعد أية كائنات عضوية لديها وعى) اسم « الوجود Being » أو الواقع المطلق . ولكن على الرغم من أن هذه الحالة ليست داخلة فى نطاق الوعى ، فلا يمكن التفكير فيها بدون وعى . أى أن الواقع بوجه عام ، وليس مجرد الواقع التجريبى غـــير العضوى والعضوى ، هو واقع واعٍ . وبعبارة أدق ، فالوعى مصاحب للوجود ، والوقائع المدركة هى مظاهر للوجود الأصلى . وهكذا يؤدى المذهب الظاهرى فى المعرفة إلى ظهور نوع من مذهب شمول النفس panpsychism الميتافيزيقى .

ولا يمكن القول إن المكونات المختلفة لهذه النظرة إلى العالم ، وعلاقاتها بعضها ببعض ، تفى بمقتضيات النظرية الفلسفية . فالواقع هنا ينظر اليه على أنه مؤلف من ثلاثة عناصر : الوجود الظاهرى phenomenal والواعى ، والعالى أو الخالص . أول هذه العناصر هو عالم الأشياء فى الزمان والمكان ، عالم التجربة اليومية والعلوم . ومع ذلك فإن شرط أى شىء ظاهرى — أى الوعى — يوصف بأنه شىء يبدأ وجوده فى وقت متأخر نسبيا ، أعنى شيئاً مرتبطاً ارتباطاً لا ينفصم بالعنصر الظاهرى ، أى المادة . والنتيجة ثنائية قاطعة للنفس والجسم : فالأخير جوهر تجريبى ، والأول نشاط « للوجود

---

(١) « ميتافيزيقا الطبيعة The Metaphysics of Nature » ١٩٠٥ (الطبعة الثانية ١٩٠٨) . وكذلك الفصل الذى كتبه فى كتاب « الفلسفة البريطانية المعاصرة » الذى أشرف على نشره « مويرهيد J. H. Muirhead » المجموعة الأولى سنة ١٩٢٤ .

المطلق ، ، ولا يمكن أن يكون بينهما أى تأثير متبادل . فلا يمكن أن تكون الإرادة هى علة الحركة ، إذ أن هذين الاثنين قد جعلا بحيث ينتميان الى مجالات مختلفة الوجود . والأمر الذى تسببه الإرادة هو تغير فى الوجود . ولدينا بهذا التغير وعى مباشر ، كما أن نفس التغير يتضح لنا، بطريق غير مباشر ، فى الحركة التجريبية التى ندركها وعلى ذلك فإن الوعى يصبح مرتبطاً ، لا بالجسم الذى يحل فيه بالضبط ، وإنما بالوجود العالى بقدر ما يتبدى فى الجسم . أما الطبيعة الجوهرية لهذا الوجود الضرورى ، ولمظاهر فاعليته ، فأمر يدق علينا فهمه . ولو حاولنا أن نحدده بطريقة أدق لما كان ذلك إلا بأن ننسب إليه بعض خصائص الوعى ، الذى هو المتضايف معه . وينسب ريد إليه ، على سبيل الترجيح ، الزمان (أو التعاقب على الأقل) ، والتغير ، والتواجد Co - existence (وربما لم يكن ذلك بوصفه علاقة مكانية) ، والترتيب أو اطراد التغير . وهكذا يقدم إلينا أخيراً نظرة تجريبية إلى الكون ، تخيم عليها ميتافيزيقا نظرية تأملية ، وهى نظرة لها عيوب واضحة — منها مثلا ، غموض ذلك الوعى الذى هو من جهة إدراك واعٍ أصيل ، ومن جهة أخرى شىء غير محدد ، يرتبط بكل وجود أيا كان ؛ ومن عيوبه أيضاً رد العالم المادى إلى وجود ظاهرى فى الوعى العارف ، وما يقابل ذلك من توسيع لنطاق هذا العالم نفسه إلى ما وراء الوعى فى عالم من الوجود المطلق ، وأخيراً ، تلك العلاقة الغامضة التى يتركها قائمة بين العالم الظاهرى والعالم الحقيقى ، وهى علاقة توجد ، إن جاز هذا التعبير ، من وراء ظهر الوعى .

وهو ينقل هذه الأفكار الميتافيزيقية ، فى كتابه « الأخلاق الطبيعية والاجتماعية » Natural & Social Morals ، (١٩٠٩) الى مجال الأخلاق . فمبدأ الوحدة فى هذا المجال هو الوحدة الأصيلة بين الناس عن طريق الإخاء

والتعاون ، والإشباع الكامل لكل رغباتهم ، والاعتراف بغاية عليا لكل مساعيهم . وهذا الخير الأسمى هو الفلسفة بمعنى متسع ، أى الثقافة Culture . فالفلسفة هي التحقيق الصحيح للطبيعة البشرية ، وعن طريقها يصل العالم إلى معرفة بذاته . وبفضل معرفة الإنسان لذاته وحدها . يستطيع هذا الإنسان ، بوصفه أعلى مظاهر الحياة الواعية والوجود التجريبي بوجه عام ، أن يسمو الى مراتب أعلى من الحرية والسمو والسعادة والحكمة . وهكذا فإن ريد كان أشبه بداعية متعصب لعصر التنوير حين توقع أن يتحرر الإنسان باطنياً ، ويصل إلى سعادته الحقة وخلاصه ، بفضل تلك الاستنارة المتزايدة التي يبعثها فيه العلم والفلسفة ، وبفضل التعاون الفعال ، وتطبيق مبادىء علم تحسين السلالات eugenics ، ولقد كان ريد واحداً من البريطانيين القلائل الذين آمنوا بحماسة بقدرة تدابير علم تحسين السلالات على القضاء على الانحلال المعنوى والمادى للأمم ، وتحويله إلى عكسه . ويتضح هذا الاهتمام بالبيولوجيا فى آخر كتاباته « أصل الإنسان وخرافاته The Origin oF Man and oF his superstitions (١٩٢٠ ، الطبعة الثانية ، فى مجلدين ١٩٢٥) وهو كتاب يلتزم حدود علم الأنثروبولوجيا .

ويمكن القول إن ريد هو آخر أتباع التراث التجريبي القديم ، إذ أن صلته به ، وإن كانت واهية فى بعض النواحى ، كانت صلة حيوية أصيلة . ولكن الواقع أن هذا التراث الذى استعرضناه حتى الآن كان فى تدهور حتى فى بداية العصر الذى بدأ فيه نشاطه الفلسفى . ذلك لأن جميع قوى الحركة التجريبية وطاقاتها المتعددة كانت قد تجمعت فى جون ستورت مل ، وعلى ذلك فقد كان موته نقطة تحول هامة ، وبداية انحلال بطىء ، ولكنه مستمر ، لتلك النظرة إلى الحياة والعالم ، التى كان هو آخر ممثل ضخم لها ، وبدأت قوى جديدة تطرق باب الفلسفة الإنجليزية . ففى أثناء حياة مل كان سترلنج

قد جهر بصوته مدافعاً عن كانت وهيجل ، ولم تمد عينا مل تغمضان حتى أصدرت الحركة المثالية فى أكسفورد أول كتاباتها الجديدة العظيمة . وهكذا افتتح عصر جديد للفكر ، لنشق بطريقة واعية على الصور القديمة المتأصلة فى الأرض البريطانية ، وكان مصرا على طلب الحقيقة بطريقته الخاصة .
وبدأ مذهب مثالى ، من أصل ألمانى ، يتخذ مواقعه ضد التراث الإنجليزى ، وأخذ ينتزع منه ، ولا سيما فى الأوساط الأكاديمية ، الموقع تلو الآخر .
ولكن حتى قبل استهلال هذه القوة الفلسفية الجديدة ، وحين كان نجم مل ما يزال لامعاً ، ظهرت قوى أخرى بدأت تمارس تأثيرها فى صف المذهب التجريبى ، فغيرت مظهره ، وأعطته قوة دافعـــة جديدة ، وحركته فى اتجاه جديد . وقد أتت هذه القوى من علم خاص هو علم الحياة ، وتكونت منها الحركة الهائلة التى أطلقها سبنسر وداروين فى العقدين السادس والسابع من القرن التاسع عشر ، وهى حركة كانت ، على الرغم من تجريبيتها ، تختلف اختلافاً بيناً عن المذهب التجريبى كما يمثله بنتام ومل ، ومن ثم فقد وجب بحثها على حدة .

الفصل الثالث

المدرسة التطورية الطبيعية

رأينا من قبل أن الطابع السائد فى الفلسفة الإنجليزية فى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، وخلال بعض الوقت بعد ذلك ، كان هو التعارض بين الفلسفة الاسكتلندية والتجريبيين التقليديين ، وأن الأخيرين أخذوا يكسبون المواقع باطراد . ولكن حتى قبل أن ينتهى هذا الصراع ، الذى كان هاملتن ومل آخر من خاضوه لصالح المذهب الأخير ، ظهرت قوة جديدة كان ينتظر لها مستقبل باهر ، وأعنى بها مذهبى سبنسر وداروين . فقد بدأت فكرة التطور تظهر فى الفلسفة ، وكذلك فى العلوم الخاصة ، فى العقد السادس ، وهو العقد الذى شهد وفاة هاملتن وبلوغ مل أوج شهرته . وكانت الحركة التى بدأها سبنسر وداروين ترتبط ارتباطا وثيقا بالاتجاه التقليدى للفكر الإنجليزى كما حددنا معالمه . وعلى الرغم من أنها كانت نبتة جديدة رائعة ، فإنها ظهرت من نفس فصيلة التجريبية القديمة وامتدت جذورها فى نفس تربتها . فليس من الممكن رسم خط فاصل قاطع بينها وبين الحركة التى قادها بنتام ومل ؛ وإنما تلتقى طريقتا التفكير فى نواح تبلغ من الكثرة حدا لا تعود معه نسبة أى مفكر إلى المدرسة التطورية راجعة إلا إلى سيطرة الميل الدافع الجديد على فلسفته . غير أن هذا الميل الدافع الجديد سرعان ما أصبح من القوة بحيث أن قليلا جدا من المفكرين هم الذين استطاعوا ، ابتداء من العقد السابع ، أن يتجنبوا تأثيره عليهم .

ولقد كان وجود فكرة التطور فى الجو فى أواسط القرن التاسع عشر هو الذى جعلها تظهر فى آن واحد من عدة مصادر مستقلة ، وتهب كالعاصفة

على الحياة العقلية المعاصرة لها بأكلها ، مكتسحة معها كل شيء . ففى ميدان الفلسفة أتى بها سبنسر ، وفى ميدان العلوم الخاصة أتى بها داروِن ووالاس ، وكان سبنسر هو الأسبق فى ترتيب النشر . غير أن ظهور المبدأ الجديد من جهات متباعدة إلى حد كبير فى وقت واحد — وهو علة ما أحرزه من نجاح سريع لا نظير له — يجعل مشكلة الأسبقية غير هامة نسبيا . والأمر الذى له أهميته العامة هو أن التحالف الذى دخلته الفلسفة فى ذلك الحين مع علم الحياة قد أثبت أن له من الفائدة ما كان للتحالف بين الفلسفة وبين الرياضيات والفيزياء أيام ديكارت ونيوتن . وهكذا أصبح الفلاسفة يستوعبون ويستغلون نتائج العلوم الخاصة ، وأصبح العلماء يتجاوزون نطاق أبحاثهم الخاصة إلى نتائجها الفلسفية العامة ، وبهذا كانت قوى التطور تزحف فى جبهتين ، إن جاز هذا التعبير ، وكانت الجبهتان متفرقتين أولا ، ثم اتحدتا فيما بعد .

وعلى الرغم من أن سبنسر كان أول من عرض فكرة التطور علنا ، فقد كان تشارلس داروِن Charles Darwin (١٨٠٩ — ١٨٨٢) هو الذى جعل لها تأثيرها الهائل ، عن طريق كتابه « أصل الأنواع The Origin of Species (١٨٥٩) . ولقد كان هذا الكتاب ، الذى كان نقطة تحول فى ميدانه بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى ، من إنتاج عبقرية علمية ضخمة ، تتميز بقدرتها على الجمع ، على نحو فريد ، بين دقة الملاحظة والصبر فيها ، وبين الولاء المطلق للواقع والقدرة على التركيب الذهنى الإبداعى . ولقد فاق هذا الكتاب أى كشف علمى آخر فى القرن التاسع عشر فى مدى الضجة التى أحدثها ، وفى مقدار ثوريته ، ومدى تداخله فى الصراع بين الفئات والفرق المختلفة ، ومن هنا فإن تقدير مدى تأثيره مستحيل .

ولقد تجاوز العلم بعض تفاصيله ، وما زال بعضها الآخر موضوعاً

النزاع ، غير أنه فى عمومه قد اندمج فى تراث العلم الطبيعى وأصبح جزءا لا يتجزأ منه ، بل لقد طغى وفاض فى مسارات عديدة تغلغل بها فى حياتنا العقلية العامة ، حتى أبعد أطرافها ، بحيث أصبح يكون ، بصورة مختلة مشوهة ، ما يشبه الرأى الفلسفى عن الحياة والعالم للكتل الجماهيرية فى جميع البلدان .
أما داروين ذاته فلم يتخذ أبدا رداء الفيلسوف ، وإنما كان شاعرا بالأثر الانقلابى الذى كان لابد أن تحدثه نظريته فى مناقشة المسائل الفلسفية . وكان هو ذاته يقوم من آن لآخر فى كتاباته المتأخرة (ولاسيما فى «الأصل السلالى للإنسان The Descent of Man، ١٨٧١) باستخلاص بعض النتائج الفلسفية لأفكاره ، عن طريق تطبيقها على مشكلات نفسية وأخلاقية ، ولكن ذلك لم يكن إلا بطريقة عارضة ، أما الاستغلال الفلسفى الدقيق لنظرية التطور فلم يكن يعبأ به أبدا . فداروين لم يكن داروينيا ، وإنما ظل إلى النهاية كما كان دائما : باحثاً متواضعا لظواهر الحياة النباتية والحيوانية ، محبا للعزلة ، مخلصا أمينا . وإنه لمن المناظر المؤثرة بحق أن نراه يترك الأمواج العاتية للمذهب الداروينى تتكسر على صخرة عمله ، بينما هو لا يعبأ بشىء ، ويواصل السير فى طريق دراساته المرسوم دون أن يحيد عنه قيد شعرة .

وطالما حدث من قبله أن استبقت الأبحاث العلمية والتأملات النظرية عناصر مذهبه الرئيسية ، وهى قابلية الأنواع للتغير ، والانتقاء الطبيعى ، والصراع من أجل الوجود ، وبقاء الأصلح ، والتكيف مع البيئة ، ووراثة الصفات الملائمة ، والأصل الحيوانى للإنسان ، الخ . غير أن جمع هذه العناصر سويا فى صورة رائعة واحدة عن أصل الكائنات الحية وتطورها كان عملا انفرد به داروين ، وإليه وحده يرجع الفضل فيه . ومن المهم بالنسبة إلى أغراضنا أن نلاحظ أن هذه الصورة لم تبن على أسس بيولوجية خالصة ، بل ساهمت

فيها نظرية مالتوس فى السكان بدور حاسم (١) . فقد كانت هذه النظرية هى التى ألهمت داروين فكرته المشهورة فى الصراع من أجل الوجود ، وكانت هذه الفكرة هى التى أتاحت له جمع ملاحظاته واستدلالاته البيولوجية فى نسق موحد . ونستطيع أن نعبر عن الخدمة التى أسداها داروين إلى العلم بقولنا إنه تكهن بالدلالة البيولوجية لقانون مالتوس القائل إن هناك علاقة عكسية ، فى المجتمعات البشرية ، بين عدد السكان وكمية الطعام المتوافرة (بحيث يزيد الأول بمعدل أسرع من الثانى) ، وأتى بأدلة تجريبية متعددة تثبت أن هذا القانون يسرى على الحياة فى المستويات دون البشرية ، وبذلك أخضع مجال الحياة بأسره لمبدأ مشترك . غير أن داروين لم يهتم إلا قليلا بالأثر العام لنظريته فى النواحى غير البيولوجية للإنسان ، ولم يمس هذا الموضوع إلا لماما ، مثلما فعل ، مثلا ، بالنسبة إلى الأفكار الأخلاقية التى أرجع أصلها (كما فعل نيتشه فيما بعد ، بتأثير داروين) إلى الغرضية الواضحة للغريزة الحيوانية . غير أن مذهب داروين البيولوجى قد مهد الطريق ، دون شك ، لعملية تطبيق المبدأ الذى سبق إثباته بالتفصيل بالنسبة إلى عالم الحياة فيما دون الإنسان ، على الإنسان ذاته ، وتطويره بحيث تتكون منه نظرية عامة عن حياة الإنسان الاجتماعية وتاريخه . وقد تولى هذه المهمة سبنسر و « كيد Kidd » وغيرهما ، ونفذوها فى الإطار العام لأفكار داروين . وبفضل هذين المفكرين طبق المذهب الداروينى تطبيقا مثمراً فى مجالات الأخلاق ، والتاريخ (ولاسيما تاريخ الشعوب البدائية) وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والاقتصاد ، أى فى العلوم المعنية بالإنسان على وجه التخصيص .

وما أن ثبتت الداروينية أقدامها فى المجال البيولوجى وأصبحت مثارا

---

(١) أنظر ص ٥٤ .

للجدل فى جميع أرجاء العالم ، حتى لم يعد من الممكن الحيلولة دون ذيوع النظرة العامة المتضمنة فيها بشأن الحياة والكون ، وأصبح زحفها الظافر أمراً مؤكدا . فهى ، من حيث هى فلسفة ، قد جعلت ما هو دون الإنسانى مقياسا أو معيارا للإنسانى ، ولم تعد تنظر إلى الإنسان على أن له قيمة فى ذاته ، وإنما نظرت إليه على أنه لا يعدو أن يكون الفرع الأخير فى شجرة نسب ترجع فى أصلها إلى العالم الحيوانى والنباتى وبتعبير أعم ، فهى قد فسرت كل شىء لا بالصور العليا للطبيعة ، وإنما بصورها الدنيا . وكانت تمثل « مذهبا طبيعيا naturalism » من حيث أنهـــا جعلت العوامل دون الإنسانية أهم من العوامل الحضارية ، ومذهبا بيولوجيا Biologism من حيث أنها عبرت عن المسائل الفلسفية من خلال المقولات والنظريات البيولوجية ، وكانت مذهبا تطوريا evolutionism من حيث أنها نظرت إلى الأشياء كلها على أنها جزء من عملية من التطور الصاعد ، ومذهبا آليا Mechanism لأنها فسرت الظواهر الغائية من خلال العلل الآلية وقوانينها . وهكذا فإن هذه النظرة إلى الكون ، التى احتفظت بخطوطها العريضة على الرغم من الاختلاف فى النقاط التفصيلية ، قد انقضت كالسيل الجارف ، فى العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر ، على جميع مجالات الحياة العقلية ، وأصبحت هى الفلسفة الشعبية للمثقفين وأنصاف المثقفين وغير المثقفين على السواء . وقد أثارت الاهتمام بالمشكلات الفلسفية ، وانتقلت بالمناقشات الخاصة بها بعيداً عن الأوساط الاحترافية المحضة ، وأثارت الصراع بين الفرق المتباينة ، واستفزت بوجه خاص أولئك الذين لم يروا فيها إلا قوة معادية للدين والأخلاق وكل القيم التى كان معترفا بها من قبل . وإذا كانت لم تتحول فى إنجلترا إلى مذهب مادى ساذج إلا نادرا ، وكان تأثيرها العام فيها أقل خطورة مما كان فى بقية البلاد ، فإن ذلك لم يكن راجعا فقط إلى الطابع المحافظ الإنجليزى ، بل كان

راجعا أيضاً ، وقبل كل شيء ، إلى أن قوة التراث الديني وعمقه ربما كان هناك أعظم مما كان في أي بلد آخر . ولقد اعترضت الكنيسة بقوة على المذهب الجديد ، ودام صراعها معه عشرات عدة من السنين . كما أن الأوساط الأكاديمية في الفلسفة لم ترحب به إلا قليلا ، وعاملته على أنه مذهب دخيل ، وإن يكن مذهباً يستحق التحدى عن جدارة . غير أن أقوى سد ضد طوفان الداروينية هو ذلك الذى شيدته المدرسة المثالية الجديدة ، التى ظهرت فى نفس الوقت الذى أتى فيه ذلك الطوفان ، وأخذت بالتدريج تحتل مكان الصدارة فى الجامعات . وقد كانت الحركة المثالية فى مرحلتها الأولى ترى أن مهمتها الأساسية هى قهر الداروينية ؛ بل إنه ليبدو فى كثير من الأحيان أنها لم تكن تهيب بكانت وهيجل إلا ليؤيدا وجهة نظر الدين فى صراعه ضد هذه الزندقة الجديدة

ولقد تمثل المذهب التطورى الطبيعى Naturalistic evolutionism فى المجال الفلسفى على التخصيص ، فى مذهب هربرت سبنسر Herbert Spencer (١٨٢٠ — ١٩٠٣) ، وهو المذهب الذى وصلت به تلك الفلسفة التى ظلت على ولائها للتراث القومى الإنجليزى إلى القمة ، وبلغ بها القرن التاسع عشر خاتمة مطافه ونقطة اكتماله . ولقد سيطر سبنسر على الميدان الفلسفى فى إنجلترا فى الأعوام الثلاثين الأخيرة من القرن التاسع عشر ، على نفس النحو الذى سيطر به مل وهاملتن وبنتام وريد وهيوم على هذا الميدان فى أيامهم . وهو واحد من الفلاسفة الإنجليز القلائل الذين ذاعت شهرتهم خارج إنجلترا أثناء حياتهم بل لقد اكتسب شهرة عالمية — فذاع اسمه فى روسيا والصين واليابان مثلا ، فضلا عن أوروبا وأمريكا — وترجمت مؤلفاته إلى كل لغات الشعوب المتمدينة تقريباً . ولم يكن السبب فى هذا النجاح الفريد هو القيمة الكامنة لكتاباته ، بقدر ما كان تمكنه من الجمع بين خيوط

فكرية متعددة بعثتها النظرية الداروينية ، ومن نسج هذه الخيوط كلها فى مذهب فلسفى متماسك . ففلسفته كانت تعبيراً ظهر فى أوانه عن الأفكار السائدة فى أيامه .

ولم يكن التعليم الذى تلقاه يقل لفتا للنظر عن الشهرة التى واتته قرب نهاية حياته . فبعد تعليم بسيط ، رفض على أثره منحة للتعليم الجامعى ، أصبح لمدة قصيرة معلماً بمدرسة ابتدائية ، ثم مهندساً بالسكك الحديدية بضع سنوات ، ثم صحفياً ، وبعد ذلك انتقل إلى احتراف الكتابة . ولما كانت كل جهوده السابقة للحصول على منصب ثابت قد ذهبت هباء ، فقد ظل كاتبا مستقلا حتى نهاية حياته ، واستنفد فى تأليف كتبه تلك الطاقة الضئيلة التى خلفتها له صحته المعتلة . فحياته كلها قد استنفدت فى صراع بطولى من أجل صياغة أفكاره الفلسفية ، ولم يتمكن من التغلب على كل الصعاب والوصول بعمله إلى تمامه إلا بفضل قوة تحمله الهائلة وإيمانه الراسخ برسالته . وتشمل كتاباته مجموعة رائعة من المجلدات الضخمة ، وعددا من الرسائل الأصغر حجما ، ومجموعة كبيرة من الأبحاث والمقالات . ومؤلفه الرئيسى هو « مذهب فى الفلسفة System of Philosophy » ، وهو عمل ضخم يبلغ حجمه عشرة مجلدات . وقد أعلن عن اعتزامه تأليفه فى سنة ١٨٦٠ ، وتم بعد ستة وثلاثين عاماً بعد جهد لا يكل . ويمثل هذا العمل جهداً لا يكاد يكون له مثيل فى تاريخ الفلسفة فى شموله ، واتساق خطته ، وضخامة العقبات التى كان يتعين عليه مواجهتها(١) .

---

(١) يشمل « المذهب » : المبادىء الأولى First Principles » فى مجلد واحد ، ١٨٦٢ ، و « مبادىء علم الحياة » ، فى مجلدين ، ١٨٦٤ — ١٨٦٧ ، و « مبادىء علم النفس » فى مجلدين ، ١٨٧٠ — ١٨٧٢ ، و « مبادىء علم الاجتماع » فى ثلاثة مجلدات ، ١٨٧٦ — ١٨٩٦ ، و « مبادىء علم الأخلاق » فى مجلدين ، ١٨٩٣ — ١٨٩٣ ، وقد ظهرت هذه الكتب

ولقد كان سبنسر رجلا علم نفسه بنفسه ، بأدق معانى هذه الكلمة ولما لم يكن له أستاذ ، فإنه لم يكن فى حاجة إلى أن يقدس تعاليم أى أستاذ . ولم يكن هناك ، من بين المفكرين البارزين ، من كان أقل منه احتفالا بأفكار الفلاسفة السابقين عليه والمعاصرين له ، فبلغ به الاستغراق فى أفكاره الخاصة حدا جعله منعزلا ، فى ترفع ، عن البيئة الفلسفية التى كان يعيش فيها ومما ساعد على هذا الانعزال ، ذلك التقطع الذى كان يتسم به تعليمه ، وعلى الأخص ضآلة معرفته باللغات الأجنبية ، وهو نقص لم يحاول تلافيه قط . ولقد ظل حتى النهاية رجلا ثقف نفسه بنفسه ، غير محمّل بأثقال التاريخ السابق عليه ، مفتقرا إلى الثقافة ذات الطابع الأعمق ، ومنحصرا فى نطاق مشاكله وأفكاره الخاصة . ولم يكن يعرف عن فلسفة اليونان والألمان أكثر مما استطاع أن يلتقطه من الأصدقاء ومن الكتب المدرسية الهزيلة الشائعة فى ذلك الحين وإنه لغريب حقا أن ذلك الرجل الذى عده الكثيرون أهم مفكر فلسفى فى القرن التاسع عشر ، لم يكد يتأثر على الإطلاق بإمانول كانت أعظم مفكرى العصر الحديث . وقد روى عنه أن محاولته

= كلها فى طبعات متعددة ، كانت تنقح عادة . وقبل أن تتبلور خطة « المذهب » فى ذهن سبنسر نهائياً ، كان قد نشر « مبادىء علم النفس » فى مجلد واحد ، عام ١٨٥٥ . أما الجزء الأول من « مبادىء الأخلاق » فقد ظهر قبل ذلك باسم « معطيات الأخلاق The Data of Ethics » ، ١٨٧٩ ، وظهر الجزء الرابع بعنوان «العدالة» عام ١٨٩١ . وأما كتاباته الأصغر حجما ، والتى كانت تظهر من آن لآخر ، فمعظمها وارد فى « بحوث علمية وسياسية ونظرية Essays; Scientific, Political and Speculative فى ثلاثة مجلدات ، ١٨٥٨ — ١٨٧٤ .

وقد ألف سبنسر ترجمة ذاتية لحياته AutobiograPhy ، نشرت بعد وفاته سنة ١٩٠٤ . أما أفضل ترجمة لحياته فهى من تأليف ر . دنكان . وللاطلاع على قائمة كاملة بمؤلفات سبنسر انظر : « علم الاجتماع عند هربرت سبنسر » من تأليف ج رمنى Rumney ، ١٩٣٤ .

الوحيدة لاستجلاء غوامض « نقد العقل الخالص » قد توقفت ولما يقرأ في الكتاب إلا الصفحات القلائل الأولى . ومن جهة أخرى فقد كان لديه إحساس مرهف ، يتلاءم مع عصره ، ونظرا إلى أنه أدمج في مذهبه أفكارا كثيرة كانت هي الأفكار الرائدة في عصره ، وإن لم تزل عندئذ مخيمة في الجو ، إن جاز هذا التعبير ، فقد أصبح المتحدث الرسمي باسم الفلسفة في عصره . ولهذا السبب فإن مذهب هذا الفيلسوف الذي كان أكثر تحررا من القيود التاريخية من كل من عداه ، قد اندمج في السياق التاريخي للفلسفة على نحو أكمل من أي مذهب فلسفي آخر ، وذلك بفضل ما قد يبدو لأول وهلة خدعة من التاريخ . وتحولت عزلته الذاتية إلى عكسها ، أي الى اندماج طبيعي آلي حتمي في المجرى الموضوعي للتاريخ الفلسفي . وفي ضوء هذه الاعتبارات نستطيع أن ندرك بوضوح لماذا كان مذهب سبنسر صالحا بالنسبة إلى وقته فحسب ، ولماذا كان نصيبه من الأصالة قليلا فهو لم يتوسع في التجريبية والوضعية اللتين ورثهما من الماضي ولم يعمقهما : أما المحتوى الباقي لذلك المذهب ، وهو المحتوى المستمد من الأبحاث العلمية السائدة عندئذ ، فقد جعل ذلك المذهب تعبيراً عن موقف تاريخي فريد محدد المعالم ، بحيث أنه عندما تغير ذلك الموقف فقد المذهب بالضرورة الجزء الأكبر من قيمته . ولما كان التغير قد بدأ أثناء حياة سبنسر ، واتخذ صورة رجحان لكفة العلوم الرياضية الفيزيائية على العلوم البيولوجية والاجتماعية ، فإن مذهب سبنسر لم يكد يبق فيه الآن رمق من الحياة ، بعد جيل واحد على اكتماله . وهكذا فإن هذه الحلقة الأخيرة في سلسلة فكرية يرجع امتدادها الى بيكن ، قد أصبح يتراكم عليها الآن من التراب ما يزيد على ما يعلو أية حلقة من الحلقات الأخرى الكبرى في هذه السلسلة .

وعلى الرغم من ذلك فإن سبنسر قد أعاد إلى الفلسفة الإنجليزية الاتجاه إلى تكوين

مذهب متكامل ، وليس ثمت تناقض واضح بين مثل هذا الاتجاه وبين النزعة التجريبية فى الفكر ، غير أن الذى حدث فى واقع الأمر هو أن هذه النزعة الأخيرة لم تكن تقر الاتجاه الأول ومن المؤكد أن ما تتصف به الفلسفة الإنجليزية من افتقار غريب إلى المذاهب ، لا بمعنى الافتقار إلى التأمل النظرى فحسب ، بل إلى البناء المتكامل المتناسق أيضا ، يبدو بالفعل راجعا آخر الأمر إلى التعلق التام المطلق بالتجربة ، التى يكون الانتقال منها إلى ما هو مركب أصعب من الانتقـــال إليه من الفكر المحض . ولقد كان الفيلسوفان الكبيران الوحيدان اللذان شيدا مذاهب فى الفترة المتقدمة هما بيكن وهبز . ثم حدث انقطاع طويل الأمد . وكان سبنسر أول فيلسوف بعد هبز يخوض مغامرة تشييد مذهب ، وكان المذهب الذى توصل إليه أوسع نطاقاً وأشد إحكاما من مذهب أى من السابقين عليه . فهو يحتل به على طريقته الخاصة ، موقعاً فريدا فى الفكر الإنجليزى . ومن المشكوك فيه أن يكون قد تأثر بهيجل وكونت ، وهما الفيلسوفان الآخران الوحيدان القريبان منه زمنيا ، واللذان خاضا غمار مهمة مشابهة . ومن المرجح أن كونت هو الذى كان خليقا بأن يؤثر فيه ، ولكن الأرجح من ذلك بكثير أن فكرة تنظيم المعرفة التجريبية فى مذهب دقيق قد نشأت من تصور سبنسر الخاص لما ينبغى أن تكون عليه الفلسفة . ذلك لأنه ميز بين ثلاث درجات للمعرفة : المعرفة اليومية ، والعلمية ، والفلسفية ، وذلك فى ترتيب تصاعدى فى العمومية والوحدة ، بحيث تكون مهمة الفلسفة هى السعى إلى إيجاد مركب أعلى يتألف من المركبات الجزئية التى تصطنعها العلوم الخاصة ، ومن المعارف الأخرى التى لم تنظم على الإطلاق . ومثل هذه النظرة تشبه نظرة كونت ،

ومن بعده « ڤنت Wundt » وريل Riehl » (١) فى أنها وضعية ، تتصور غاية الفلسفة ومنهجها على مثال غايات العلوم الطبيعية ومناهجها ، وهى تعبر عن عقلية عصر وضع ثقته فى العلم واستقر عزمه على تحقيق التقدم العلمى بكل حماسة ولقد نشأت هذه النظرة عن الحاجة إلى بعث النظام والوحدة فى تلك المعرفة المتراكمة التى كانت تنمو بسرعة ، وكاد أن يفلت زمامها ، ولم تحاول هذه النظرة قط أن تدير ظهرها لهذه المعرفة ، وإنما أرادت أن ترتقى بها إلى أعلى مستويات التجريد الفلسفى. وكانت تؤمن بفلسفة تجريبية متقدمة حتى أعلى درجاتها . وقد حقق سبنسر هذا المثل الأعلى : فكان تجريبيا أصيلا فى تعطشه الدائم إلى الوقائع وإلى تنظيمها . غير أن رغبته فى تشييد مذهب وقدرته العجيبة على ذلك ، كانت هى المسيطرة على كل شىء . فقد كان يبذل جهدا لا ينقطع فى التجريد والتصنيف والتعميم والاستنباط ، ويتحرك إلى الأمام نحو توحيد أكثر تجريداً لها ، حتى وصل إلى النقطة التى استطاع فيها أن يلخص الكون كله فى صيغة واحدة . وكانت النتيجة مذهبا كان فيه مكان لكل شىء ، مذهبا بلغ تخطيطه من الجرأة ، وتنظيمه من البراعة والدقة ، حدا لا يملك المرء معه إلا أن يشعر نحوه بالإعجاب ، مهما كان موقفه النهائى منه . وهكذا ينبغى أن يعد سبنسر واحدا من أعظم منظمى الفكر الفلسفى الذين عرفهم التاريخ .

ولقد كانت الفكرة الرئيسية فى جميع أطراف مذهبه هى فكرة التطور . فسبنسر هو أول من طبق هذه الفكرة تطبيقا شاملا بالمعنى الصحيح ، وشكلها

---

(١) ألويس ريل (١٨٤٤ — ١٩٢٤) : فيلسوف ألمانى من أنصار الكانتية الجديدة ، كان يتخذ موقفا وسطا بين النقدية والوضعية وأهم مؤلفاته : « النقدية الفلسفية ودلالتها بالنسبة إلى العلوم الوضعية » (فى مجلدين ، ١٨٧٦ — ١٨٨٧) [المترجم]

فى القالب الذى اكتسحت به العالم ، ولم يوقف تقدمها الظافر إلا كارثة الحرب العالمية الأولى . ولقد سبقه آخرون ، أولهم هرقليطس ، فى بناء فلسفتهم على فكرة التطور . ومن الأمثلة الواضحة لذلك هيجل ، الذى كانت فلسفته مقابلا مثالياً لمذهب سبنسر الطبيعى ، مثلما كان ماركس مقابلا ماديا لهيجل . ولكن من العقيم أن يحاول المرء تعقب هذه التطورات السابقة ، إذ أن فكرة التطور قد اتخذت عند سبنسر صورة جديدة كل الجدة ، لم تصبح ممكنة إلا بفضل حالة العلم فى عصره . وليس معنى ذلك أنه كان معتمداً على دارون ، إذ أنه ، قبل ظهور كتاب « أصل الأنواع » بسنوات عدة ، كان قد توصل إلى مجموعة من أهم عناصر مذهبه التالى ، وقلب فكرة التطور من زوايا متعددة ، كما يتضح من المقالات التى بعث بها إلى مجلات دورية فى العقد السادس من القرن التاسع عشر . وإن هذه المقالات ، وكذلك كون الخطة الأولى لمذهبه (وهى الخطة التى كان قد عمم فيها التطور بالفعل ليصبح مبدأ كونيا) قد رسمت فى يناير سنة ١٨٥٨ ، كل هذا يثبت بوضوح خطأ الزعم الشائع ، القائل إنه لولا دارون لما ظهرت « فلسفة سبنسر التركيبة » على الإطلاق . ولكن عندما ظهر كتاب دارون ، رأى سبنسر فيه تأييدا لأفكاره التى كانت عندئذ ماتزال تتسم بطابع المحاولة المترددة (على الرغم من أنه كان قد توسع فيها إلى حد بعيد حتى فى ذلك الحين) ، كما رأى فيها تأكيدا للقيمة الهائلة لما استخلصه من نتائج ، وذلك فى ميدان البحث لم تكن تربطه به إلا صلة طفيفة حتى ذلك الحين . وعلى الرغم من أنه هو ذاته قد استبق بطريقة تقريبية نظرية دارون فى أصل الأنواع وتغيرها عن طريق الانتقاء الطبيعى ، (وذلك فى مقالين ظهر أحدهما سنة ١٨٥٢ والآخر سنة ١٨٥٧) ، فإن نظرية دارون قد أتاحت ملء ثغرات معينة فى تفكيره الخاص ، وخلقت لديه ذلك الاهتمام بعلم الحياة ، الذى ظهر بشكل بوضوح فى كتابه « مبادىء علم الحيـــاة »

(١٨٦٤ — ١٨٦٧) . كما ينبغى التسليم بأن مذهب سبنسر لم يكن ليلقى مالقيه من نجاح هائل لو لم تكن موجة الداروينية قد دفعته إلى الأمام .

وليس فى هذا الكتاب مجال لإجراء مناقشة كاملة لأصل النظرية التطورية ، ولكنا نستطيع أن نشير إلى رابطة طريفة تجمع بينها وبين الفلسفة الطبيعية فى المذهب المثالى الألمانى . فعندما بدأ سبنسر يتجه بفكره إلى المسائل الفلسفية لفت نظره رأى لشلنج ، اطلع عليه عن طريق كولريدج ، يقول فيه إن مسار مملكة الحياة العضوية قوامه حركة متزايدة من التنويع والتنظيم والفردانية . وتأيد هذا الرأى النظرى عمليا فيما بعد بفضل أبحاث علم الأجنة التى قام بها فون بير « K.E. Von Baer » ، وهو عالم تأثر بالفلسفة الطبيعية عند شلنج وأوكن Oken ، وسرعان ما وصل هذا التأييد إلى علم سبنسر . فقد رأى سبنسر أن هناك دلالة تمتد إلى ماوراء علم الحياة بكثير فى قانون « بير » القائل إن التغيرات التركيبية التى تطرأ خلال نمو جنين ما ، تكشف عن تقدم تدريجى من صور غير متحددة إلى صور متحددة ، ومن صور متجانسة إلى صور لا متجانسة . ولم تكن صياغته لفكرة التطور ، فى كتاب « المبادىء الأولى » (١٨٦٢) على أنها هى المبدأ الأساسى للأشياء ، سوى تعميم متطرف لهذا القانون . غير أن اهتمام سبنسر بالفلسفة الطبيعية عند شلنج قد توقف عند حد قانون « بير » . ولم تأت كل العناصر الباقية فى بناء نظريته التطورية من الفلسفة ، وإنما جاءت من العلوم الطبيعية بمعناها الدقيق — أى من الفرض السديمى عند كانت ولابلاس (١) ، ومبدأ بقاء الطاقة ، وأبحاث « ليل Lyell

---

(١) محاولة لإثبات أصل المجموعة الشمسية على أنه تطور من سديم ، وقد وضع سويدنبرج وكانت الخطوط العامة للفرض ، ثم وضعه لابلاس فى صورة علمية . ويتلخص الفرض فى إرجاع المجموعة الشمسية إلى تكثف مادة غازية ، كانت سرعة دورانها تتزايد بازدياد التكاثف ، حتى انفصلت أجزاء عن الجسم الرئيسى الذى يكون الشمس ، وتكثفت هذه الأجزاء حتى أصبحت هى الكواكب الدائرة حول الشمس . المترجم

الجيولوجية (١) ، وأبحاث لا مارك ودارون فى علم الحياة .

غير أن هذا الوصف لكل عملية فى الكون بأنها تنويع تدريجى ينتقل به ما هو بسيط نسبيا إلى ماهو مركب نسبيا ، كان فى نظر سبنسر ناقصا ، معبرا عن وجه واحد من أوجه المشكلة . فقد رأى لزاما عليه أن ينظر إلى هذه الحركة التى تسير فى اتجاه واحد على أنها تعوض بميل مساو لها يسير فى الاتجاه المضاد . فالتنويع (أو التفاضل) يعوضه التكامل ، والتفرق تعوضه الوحدة ، والتقدم يعوضه التأخر أو الانحلال ، بحيث تكون مهمة الاتجاه الثانى هى إفساد عمل الاتجاه الأول ، ويكون فعلهما معا متبادلا ، بحيث يكمل كل منهما الآخر ويعمقه . وليست العملية الأولى ، والأهم ، هى عملية التخصص ، وإنما هى عملية التكامل ورفع الفوارق إلى وحدات أو كلات أعلى . ومع ذلك فلكل اتجاه فى التقدم حد أعلى ، وحالة توازن ، هى نقطة بداية القوى المضادة التى تؤدى إلى حدوث الانحلال . وعلى ذلك فإن أعم قانون للتطور ، فى صورته الكاملة ، إنما هو هذا الإيقاع الأزلى للتقدم والانحلال ، وهو عملية توحيدية متصلة ذات وجهين متعارضين ومتقابلين .

ولقد كانت الصيغة الكونية عند سبنسر ، كما عرضناها حتى الآن ، متحررة من أية مسلمات ميتافيزيقية . ولا تبدأ هذه المسلمات فى الظهور إلا فى التعميم النهائى القائل إن إيقاع الكون والفساد إنما ينحصر هو ذاته فى توزيع المادة والحركة وإعادة توزيعهما . وهنا يكون التطور ، من وجهة النظر

---

(١) السير تشارلس ليل (١٧٩٧ — ١٨٧٥) عالم جيولوجى انجليزى ، حاول تفسير التغيرات السابقة للأرض عن طريق قوى فعالة فى الوقت الحالى ، وأحدث بكتابه « مبادىء الجيولوجيا » (فى ثلاثة مجلدات ، ١٨٣٠ — ١٨٣٣) انقلابا فى هذا العلم . وله مؤلفات أخرى عن جيولوجية أمريكا الشمالية وعن الأطوار القديمة للإنسان . [المترجم]

النهائية هذه ، تكاملا للمادة مصحوبا بتنوع وانتشار للحركة من جهة ، وامتصاصا أو استهلاكا للحركة مصحوبا بتحلل للمادة من جهة أخرى ، ولما كان المجموع الكلى المادة والحركة ثابتا ، فإن كل هذا التغير ، وكل تغير على الإطلاق ، لا يمكن أن يكون سوى تجميع وتقسيم ، وإعادة تجميع وإعادة تقسيم ، بدرجات متفاوتة ، للمادة والحركة فى المكان ، يحدث وفقا لقوانين آلية بحتة . وعلى ذلك فإن الكون عند سبنسر، سواء بوصفه كلا ومن حيث أجزائه ، إنما هو آلة هائلة يتحكم قانون العلية فى كل عملياتها . وتسرى قوانين المادة والقوة والحركة على كل الظواهر ، أى أنها تسرى على الحياة الاجتماعية والعقلية للإنسان مثلما تسرى على العالم غير العضوى . ولم تكن مهمة سبنسر فى « فلسفته التركيبية » سوى إثبات ذلك .

وقد خلص سبنسر هذا المذهب الآلى من المادية الصريحة بإدخال فكرته المشهورة ، فكرة « اللامعروف (١) Unknowoble » ، التى تتيح منفذا وصماما — إن جاز هذا التعبير — فى مذهبه الذى لولاها لكان مقفلا تماما . ونظراً إلى أنه قد عرضها فى بداية مذهبه ، أى فى كتاب « المبادىء الأولى » ، فقد عدت فى كثير من الأحيان أساسا لمذهبه . ولكنها ليست فى الواقع إلا تزييناً للواجهة ، قصد منه إعطاء البناء مظهرا يقلل من نفور العقول المتدينة منه . وفضلا عن ذلك فقد كانت تلك الفكرة مقتبسة ، ولم تكن أصيلة لديه . وهى ترتكز على الحجج الابستمولوجية المشهورة المتعلقة بحدود قدراتنا فى المعرفة . فنحن لا نستطيع أن نعرف إلا النسبى والمشروط والظاهرى . ولكن نفس معرفتنا بذلك تلزمنا ، بحكم ضرورة عقلية ، بأن

---

(١) المعنى الدقيق للكلمة الانجليزية هو « ما لا يمكن معرفته »

نفترض « مطلقا » متضايفا . وحتى لو كنا نعجز عن التغلغل فيه أبعد من ذلك ، فلسنا نملك أن نتجنب افتراض وجوده . ويضع سبنسر هذه الـ « س » الماثلة فى اعتباره ، فيسميها باللامعروف ، ولكنه ينتقل ، على نحو يفتقر إلى الاتساق ، إلى طريقة فى التفكير أقرب إلى الميتافيزيقيا منها إلى نظرية المعرفة ، يجعل فيها للكم المجهول وصفا محددا إلى حد بعيد . فيذهب إلى أن علينا أن ننظر إلى العالم الذى تصل إليه تجربتنا وكل ما يحدث فيه من تغيرات على أنه تكشف لقوة تظل ثابتة وسط التغيرات ، وتكون لا متناهية فى المكان والزمان . وبهذه الحجة ، التى هى قطعا أكثر اتساقا مع أسس مذهب سبنسر من الحجة الابستمولوجية السابقة ، يفقد « اللامعروف » ، دون شك ، قدراً كبيرا من عدم قابليته لأن يعرف . وهكذا فإن الفكرة التى اعتقد الكثيرون أنها هى الفكرة الرئيسية فى فلسفة سبنسر تنطوى فى ذاتها على تناقض داخلى ، وهى فكرة يفتقر بناؤها تماما إلى الإحكام .

ومن الواضح أن مصدر فكرة اللامعروف هو كانت . غير أن سبنسر لم يقتبسها منه مباشرة ، وإنما بتوسط هاملتن ومانسل ، اللذين أدخلا عليها تعديلا عميقا ، وكان كل ما فعله هو أنه ترجمها إلى لغته وطريقته الخاصة فى التعبير . غير أن النزعة الظاهرية phenonenalism التى كانت كامنة من وراء مذهبه ، والتى لم يقل بها سبنسر صراحة وإنما افترضها ضمنا ، كانت عنصراً مشتركا فى طريقة التفكير التجريبية من باركلى إلى مل ، أى أنها كانت جزءاً لا يتجزأ من ذلك التراث الذى نمت فيه حياته العقلية ، وأخيرا فإن من الواضح أن وصفه للمطلق بأنه قوة ثابتة من خلال جميع تغيرات الحوادث الظاهرية هو نقل لقانون بقاء الطاقة إلى مجال الميتافيزيقا .

ولقد ذكرنا من قبل أن اللا أدرية عند سبنسر — وهى ليست لا أدرية

مطلقة بل نسبية ، إذ أنه « يؤكد » وجود عالم من وراء التجربة – لم تظهر نتيجة لمقتضيات مذهبه ، وإنما نتيجة لنظرة جانبية إلى الدين . وقد أتاحت له أن يحدد العلاقة بين الدين من جهة وبين العلم أو الفلسفة (وهما فى أساسهما شىء واحد عند سبنسر) من جهة أخرى . وكان من رأيه أن فكرة عدم قابلية المطلق لأن يعرف لها قيمة إيجابية ، هى أنها تبين الطريقة التى يمكن بها وضع حد للخلاف القديم العهد بين قوى العلم أو الفلسفة والدين . فذلك الذى يعترف به العلم أو الفلسفة ، ويحترمه ، بوصفه لا معروفا ، هو نفسه الذى يتجه نحوه الوعى الدينى ، فهو فى الحالتين موضوع واحد ينظر إليه من وجهات نظر مختلفة . فمجال الفلسفة هو مجال ما يمكن أن يعرف ، ومجال الدين هو اللا معروف ، ولا محل الخلاف بينهما طالما أن كلا منهما يلتزم حدوده الخاصـــة .

وليس هنا مجال الدخول فى تفصيلات مذهب سبنسر ، والانتقال من طابق إلى طابق ، ومن حجرة إلى حجرة ، خلال هذا البناء الهائل . وحسبنا أن نشير اليه بضع إشارات موجزة . وقد أرسى سبنسر أسس هذا المذهب فى كتابه «المبادىء الأولى» : فوضع خطا فاصلا بين ما يمكن أن يعرف وما لا يمكن أن يعرف ، وعرف الوظيفة العامة للفلسفة ، وصاغ المبدأ العام للتطور وهو لا يمضى أبعد من ذلك فى مناقشة المسائل المنطقية والمنهجية والمعرفية ، وإنما ينتقل مباشرة إلى اختبار المبدأ الأساسى فى المجالات الواسعة للتجربة . ذلك لأنه لم يكن يعبأ كثيراً بمشكلات الفكر الخالص . حقا لقد كانت لديه موهبة فذة على التفكير المجرد ، غير أنه لم يكن يمارسها إلا عندما يكون لديه حشد ضخم من المواد التجريبية التى يريد بحثها . وهو لم يفكر قط فى كتابة بحث خاص فى المنطق ، إذ أن دراسة هذا الفرع من وجهة النظر التطورية كانت كفيلة

بأن توصف منذ البداية بأنها عقيمة لا جدوى منها . غير أنه حدد موقفه من الحرب التي كانت ناشـــبة في أيامه بين هاملتن ومل حول تغليب الأولية apriorism أو التجريبية ، وحول مسألة ما إذا كانت كل معرفة لنا ترتكز على التجربة الفردية ، أم أن هناك أية مبادىء أساسية تتكشف بالضرورة العقلية أو بالوضوح الذاتي على أنها مستقلة عن كل تجربة فردية . فسبنسر يمضي مع أنصار الأولية إلى حد التسليم بوجود مثل هـذه المبادىء التي هي ضرورية بمعنى أنه من المحال تصور ما يناقضها ، وأنه من الواجب بالتالي أن ينظر إليها على سمات فطرية للذهن الفردي ، غير أنه يستحيل عليها أن تكون مستقلة عن كل تجربة بوجه عام . فالذهن الفردي يرث منذ البداية تلك التجربة (أو الخبرة) المتراكمة من الخط الطويل من أسلافه ، ويحاول سبنسر أن يثبت على أسس منتمية إلى مجال علم الأعصاب (Meurological) أن هذه التجربة العنصرية تكوّن المعرفة الأصلية لذلك الذهن . فما يسمى بالحقائق الأولية قد تطور خلال تجربة الجنس البشري ، ولم يعد بذلك «أوليا» إلا بالنسبة إلى الفرد . ومن الواضح أن سبنسر يزيف في هـذا الصدد المعنى الصحيح للأولية . فهو لم يوفق بين العقلية والتجريبية ، وإنما اكتفى بتصحيح الصورة المتطرفة للتجريبية كما تتمثل لدى مل على الأرجح . غير أن الميل إلى التوفيق ظل مميزا له ، ولقد لاحظنا هذا الميل من قبل في محاولته التوفيق بين الدين والعلم ، كما أنه يتمثل في سياقات أخرى غير هذه . ومع ذلك فهذا الميل لا يسفر في معظم الأحوال عن حلول حاسمة ، وإنما يسفر عن حلول وسطى ، وكان سلوكه هذا السبيل هو الذي أدى إلى تلك التجريدات الغامضة المزيلة ، وتلك التعميمات الجافة الجامدة ، وتلك الإطارات العقيمة ، التي نصادفها في كل خطوة من كتاباته ، والتي تشعرنا مرارا وتكرارا بأن فلسفة سبنسر ليست من عمل إنسان حي وإنما من عمل آلة مفكرة .

ولما كان اهتمامه الأساسى قد انصب على الميادين العملية للمعرفة ، فقد اختار مجالات علم الحياة وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم الأخلاق لكى ينظمها فى مذهب واحد بواسطة مبدأ التطور ، وحذف العالم غير العضوى (وإن تكن خطته العامة بطبيعة الحال تتضمن إدراجه ضمن موضوعات بحثه) ، ولم يتعرض لمشاكله إلا لماما ، كما فعل مثلا فى رسالة كتبها عام ١٨٥٨ عن الفرض السديمى . وهكذا فإن مذهبه ، على ضخامته ، يظل بدون مبادىء الفيزياء والكيمياء أشبه بجسد بلا رأس . وقد وضع أسسه على نطاق أوسع من أن يقدر على الاضطلاع به رجل واحد .

ولقد كرس سبنسر أعظم اهتمامه وأقصى جهوده لعلم الاجتماع . ويشمل المؤلف الذى عالجه فيه ثلاثة مجلدات كبيرة ، ومع ذلك فهو عمل لم يتم ؛ اذا حكمنا عليه فى ضوء البرنامج الذى وضعه لنفسه . وكان هدفه هو إثبات أن النمو الاجتماعى ليس إلا مرحلة للعملية التطورية الكونية ، وهى مرحلة تشبه المرحلة العضوية إلى أقصى حد . فالمجتمع ، مثله مثل الفرد ، هو ناتج عن نمو عضوى ، وإن يكن سبنسر يسمى هذا النمو « فوق العضوى » لأنه من مرتبة أعلى . ويتوقف تقدم الحياة الاجتماعية ، مثلما يتوقف تقدم الحياة العضوية ، على تزايد قدرة المجتمع على التكيف مع الظروف الطبيعية والبيئة الاجتماعية ، ويتم هذا التكيف ايجابيا عن طريق التقاليد والوراثة ، وسلبيا عن طريق زوال المجتمعات التى لم تتكيف كما ينبغى . وهنا يؤكد سبنسر أهمية مبدأ الانتقاء الداروينى ، كما فعل فى المواضع الأخرى من مذهبه . وبهذه المناسبة ، فقد كان سبنسر هو الذى قابل الشعار المعروف : « الصراع من أجل البقاء » ، بشعار آخر لا يقل عنه شهرة ، وهو « البقاء للأصلح » . وهكذا أعاد سبنسر قانون دارون المتعلق بالحياة الحيوانية الى مجال الحياة

البشرية ، وهو المجال الذى كان قد أوحى لمالتوس بهذا القانون فى البداية .
وقد تأيد فى هذا المجال عامل التوزع أو التفاضل differentiation : فقد رأى
فيه المعيار الصحيح لقياس درجة النمو أو التحضر التى يبلغها أى كائن اجتماعى
معين . فكلما كان التنوع أقوى فى مجتمع ما ، كان ذلك المجتمع أرقى فى سلم
التطور ، أى كان أقوى مركزا من المجتمعات المنافسة له فى الصراع من أجل
البقاء . ويسير التخطيط الذى رسمه سبنسر لمجرى التطور التاريخى فى نفس
الطريق . فهو يضع ، مثل كونت ، قانونا ذا مراحل ثلاث : حالة بدائية تختلط
فيها عدة أنماط اجتماعية دون تمييز ، ثم نمط عسكرى من المجتمع يرتكز على
القوة ، وأخيرا يظهر ببطء من هذا المجتمع ، عن طريق عدة مراحل وسطى
(أو « تفرعات Varieties بالمعنى البيولوجى) ، النمط الأكثر تحرراً من
المجتمع ، وهو الذى يتمثل فى الدولة الصناعية والتجارية الحديثة ، وهكذا
فإن عصر سبنسر الخــــاص — عصر مذهب المسلك الحر (الحربين)
والصناعة ، والتكنولوجيا ، والعلم والتجارة العالمية ، والتنافس السلمى
بين الدول — كان بالنسبة إليه قمة تقدم البشرية . وقد كان يدافع فى كل مجال
عن ترك القوى تتبارى بحرية ، وعن مبدأ « دعه يعمل Laissez - Faire »
فى السياسة والتجارة والتعليم ، وينفر من كل استخدام للقوة فى الدولة ،
ومن كل طغيان ونزعة عسكرية ، ومن كل سيطرة فى الأذهان وقمع الرأى
الحر ، ومن التعصب الكنسى ، وكل ما يماثل ذلك . ولقد كان فى ذلك كله
يعكس بدقة المثل العليا القرن الماضى ، بنزعته التحررية والفردية ، وتقدمه
المذهل ، وحريته الوهمية ، وإيمانه الذى لا يقدر بالعلم ، وعدم اكتراثه
بالدين — وهى كلها صفات تحمل بوضوح طابع عصر التنوير الذى يرجع
أصلها إليه .

وقد وج سبنسر مذهبه بفلسفة أخلاقية استهدف فيها جمع كل الخيوط الفكرية السابقة سويا . وكان على مبادئه أن تكشف عن حقيقتها فى معالجة سلوك الإنسان والأفكار الأخلاقية لمختلف الشعوب والأزمنة ، وقبل ذلك كله ، فى تحديد ما ينبغى أن تكون عليه غايات الفعل الأخلاقى وقوانينه . كما كان ينبغى على المجال الأخلاقى أن يثبت أنه يكشف عن انتظـــام قانون التطور .

ولقد كان هذا هو الأساس الذى بنيت عليه كل النظريات الأخلاقية التطورية المتعددة التى ظهرت بعد نظرية سبنسر : ولكن على الرغم من مبدائه الجديد هذا ، فلا يمكن القول إنه أحدث أى تغير حقيقى فى مجال النظريات الأخلاقية . فقد كان من الطبيعى أن يتمشى مذهبه الأخلاقى الخاص مع المذاهب التجريبية الإنجليزية السابقة عليه . وقد قبل المبادىء الأساسية لمذهب اللذة النفعى ، ونسج داخل إطارها نظريته التطورية الخاصة . مثال ذلك قوله إن السلوك المؤدى إلى أعظم قدر من السعادة هو ذلك الذى ينطوى على أعظم قدر من التقدم والنهوض بالحياة ، وهو الأصلح لتحقيق غايتها ، والذى يؤدى على مستوى تطورى أعلى . ولقد أوحت فكرة وجود مستويات متعددة للنمو إلى سبنسر بالتمييز بين الأخلاق النسبية والأخلاق المطلقة : فلا يمكن أن تحقق المثل الأخلاقية العليا تحققا كاملا إلا فى أعلى المستويات . وهو يتصور هذا المستوى الأعلى على أنه حالة لا تحدث إلا فى مدينة فاضلة خيالية ، يختفى فيها كل تعارض بين المصالح الفردية ويحل محله انسجام يبلغ من الكمال حدا لا يوجد معه مجال حتى للاختيار بين الخير والشر : ففيها يرفع التضاد بين الأنانية والغيرية .

ولا يمكن أن تحدث هذه الحالة إلا بتكيف الفرد تكيفا كاملا مع بيئته .

ولنلاحظ أخيراً أن سبنسر قد لعب فى الأخلاق ، كما لعب فى نظرية المعرفة ، دوره التقليدى فى التوفيق بين أطراف النزاع ، فحاول أن يزيل الخلاف بين الأخلاق الحدسية والأخلاق التجريبية بأن قال بوجود قوانين أخلاقية تعد أولية بالنسبة إلى الفرد ، ولكنها اكتسبت خلال النضال الطويل الأمد للجنس البشرى . وهو هنا يزيف ، كما فعل من قبل ، المعنى الباطن « للأولية » ، ويظل ملتزما حدود الموقف التجريبى .

ولكن ، على الرغم من أن مذهب سبنسر الأخلاقى قد قصد منه أن يقدم الدليل النهائى على صحة مبدأ التطور ، فقد ختم سبنسر هذا الجزء من مذهبه باعتراف قال فيه إنه لم يجد مبدأه العام مثمرا إلى الحد الذى كان يتوقعه من قبل ، وكان ذلك هو الموضع الوحيد الذى لمح فيه إلى الشك فى قابلية هذا المبدأ للتطبيق الشامل . وباستثناء هذه الحالة الوحيدة ، لم يطرأ على مذهبه أبداً « ذلك الوهن الذى يبعثه قناع شاحب » من الشك . فقد كتب وهو مقتنع عن ثقة تامة ، بأنه يحمل معه مفتاح جميع المشاكل الفلسفية ، وكل ألغاز الكون . ولكن الواقع أنه كان فى حاجة إلى كل ذرة من هذا اليقين المتعصب لكى يقرر أن يأخذ على عاتقه وينفذ مثل هذه المهمة الضخمة ، أعنى فلسفته التركيبية ، التى لا يملك من يشكون فيها ، أو حتى من يرونها باطلة من أساسها إلا أن يبدوا الإعجاب بها .

وليس من مهمتنا فى هذا المجال تتبع مجرى المذهب التطورى بعد داروين وسبنسر فى جميع مراحله وتنوعاته ، بل إن كل ما نستطيع القيام به هو إيضاح لقوته ومجاله ، كما يظهران لدى بعض من أشهر ممثليه . فقد كان معظم من ناصروا الفكرة الجديدة وتوسعوا فيها من العلماء ، أما الفلاسفة المحترفون ، ولاسيما أصحاب الكراسى الجامعية ، فقد ظل معظمهم بمعزل عنها ، وساروا

فى طرق أخرى . وربما كانت أهم شخصية فى الفئة الأولى ، وأشد أنصار النظرة الجديدة إلى الكون تحمسا ، هو توماس هنرى هكسلى T.H. Hüxley (١٨٢٥ — ١٨٩٥) كان هكسلى عالما بارزا فى علم الحيوان ، كما كان من أبرز الشخصيات فى الحياة العقلية بالعصر الفكتورى . وبفضل التقدير الذى اكتسبه بقوة شخصيته ، وشدة إصراره ، وقوة أسلوبه وتحمسه ، وطريقته الموفقة فى صياغة التعبيرات والصيغ ، نجح هكسلى فى تحويل أفكار دارون إلى عملة جارية تتداول فى كل ركن من أركان المجتمع ولكن ذهنه كان أكثر استقلالا من أن يقتفى أثر دارون أو سبنسر أو اى شخص غيرهما دون تمييز . إذ كان يطبع شخصيته الخاصة على كل ما يقتبسه . فهو حقا قد أقر رأى دارون فى الصراع من أجل البقاء . غير أنه كان متشككا فى قانون التكيف مع البيئة ، وبالتالى فى فكرة الانتقاء الطبيعى . أما فى ميدان الفلسفة ، الذى كان كثيرا ما يطرقه(١) ، فقد ربط ربطا وثيقا بين المذهب التطورى والتراث القديم بالرجوع إلى هيوم « أمير اللا أدريين » كما أسماه ، وهو الفيلسوف الذى كان يتفق معه فى موقفه العام ، وفى بعض التفاصيل ، ولا سيما فى فكرة هيوم الرئيسية القائلة إن كل معرفة حقيقية تقتصر على عالم التجربة . ومن هنا كان عـــداؤه للميتافيزيقا ، وكانت « لا أدريته agnosticism » — وهو لفظ نحتـه هكسلى وسرعان ما انتشر انتشارا واسعا . كذلك كان مثل هيوم ، يتصف بقدر غير قليل من التشكك بطبيعته

(١) « مواعظ علمانية » Lay Semons « ١٨٧٠ ، « هيوم Hume » ، ١٨٧٩ ، « العلم والثقافة » Science and Culture « ١٨٨١ ، التطور والأخلاق » Evolution & Ethice « ١٨٩٣ ، ومقالات وأبحاث عديدة غيرها تضمنتها « مجموعة المقالات » Collected Essays « فى تسعة مجلدات ، ١٨٩٣ — ١٨٩٤ .

وهى صفة ترتبط بمثل هذا الذهن المرن الذى ارتفع فوق النزعة القطعية الصارمة عند سبنسر .

ومع ذلك فقد افترق هكسلى فى نواح متعددة عن هيوم . ذلك لأنه حين حمل تفكير هذا الأخير من الدقة أكثر مما يحتمل ، قد ارتد إلى النزعة القطعية أو اقترب منها إلى حد الخطورة وكانت إثارته لذلك السؤال الذى يتعارض مع تفكير هيوم تعارضا أساسيا ، وأعنى به السؤال عن أصل الانطباعات الحسية ، مؤدية إلى إعطاء المذهب الظاهرى أساسا فسيولوجيا ، وبالتالى ماديا ، فأعلن أن كل الحالات أو الحوادث الذهنية إنما هى نتائج لعلل بدنية ، بحيث يمكننا أن نفهم أصلها وطريقة عملها بدراسة تغيرات الجهاز العصبى ، ولم يكن يجد غضاضة فى استخدام تعبيرات مادية صريحة ، حتى كان يتحدث أحياناً بلغة « كابانس Cabanis » وغيره من الفلاسفة الماديين فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . وكان هو أول من وصف الذهن بأنه « ظاهرة ثانوية epiphenomenon » ، أى ناتجا ظاهريا للمخ .

ونتيجة لمثل هذه التعبيرات وغيرها من التعبيرات الصريحة ، وصف تفكير هكسلى بالفعل بأنه مادى . غير أنه هو ذاته كان يحتج على أية تسمية كهذه ، وحاول أن يبين وجهة النظر التى تشير اليها مثل هذه التعبيرات ليست نهائية ، وينبغى ألا تعد ملزمة من الوجهة الميتافيزيقية . بل يجب أن ينظر اليها على أنها نقطة انطلاق البحث العلمى فى الطبيعة ، التى تكون وجهة النظر هذه أساسية لها ، بوصفها فرضا عمليا . وقد ذهب إلى أن وجهة النظر هذه لاتحوى مايتناقض مع أكثر المذاهب المثالية تطرفا ، بل رأى أنه كلما زاد استعدادنا لقبول الموقف المادى ، كان من الأسهل الدفاع عن ضرورة المثالية . وهكذا دفع هكسلى بنفسه إلى مأزق لم يكن فى وسع طريقته فى

التفكير أن تخلصه منه ، فحاول نتيجة لذلك أن يجد لنفسه ملاذاً في اللاأدرية ، وقال إن المادية لا تقبل البرهنة عليها ، وكذلك الحال في المثالية ، لنفس الأسباب ، والمذهبان معاً إنما هما القطبان المتضادان للموقف الممتنع الذي يفترض فيه إمكان معرفة شيء عن الطبيعة الأساسية لشيء ما ، سواء أكان هذا الشيء مادة أم ذهناً . فلا مفر للعلم الطبيعي من التسليم بوجود العالم المادي ، وما يتبع ذلك من تأكيد الأولوية الواقع المحسوس ، أما في الفلسفة فينبغي أن يكون ذلك العالم احتمالياً دائماً ، إذ أن الحقيقة الأولى فيها هي الوعي ، بحيث لا يمكننا أن نتصور المادة لا ظاهرياً ، بوصفها شيئاً معطى للوعي في الوعي ذاته . ولقد كان هكسلي في هذا الصدد في شقاق مع نفسه . فعندما كانت تغلب عليه صفة الفيلسوف ، كان يتحدث كما لو كان باركلي هو الذي يتحدث . وعندما كانت صفة العالم هي التي ترجح كفتها ، كان يتحدث كأنه مادي . ولكي يتخلص من هذا المأزق ، اتخذ لنفسه رداء الشك ، وكان يستمتع بهذه الصفة أو الحالة الذهنية أكثر مما يستمتع بغيرها ، بحيث أخضع لاختباره كل الفلسفات دون أن يلتزم بواحدة منها ، مستخدماً إحداها تارة والأخرى تارة أخرى ، حسبما يلائم موقفه . وكانت اللاأدرية عنده ، على خلاف ما كانت عند سبنسر ، قريبة بالفعل من نزعة الشك ، ولم تكن تعني حكماً سلبياً ، بل كانت تعني الامتناع عن الحكم أصلاً في الأمور النهائية . وعلى الرغم من كل هذا ، فقد كان في هكسلي أكثر من هذه اللاأدرية : اذ أن طبيعته التي كانت إيجابية في أساسها ، كانت تثور ، إن عاجلاً أو آجلاً ، على هذا الانطلاق الفكري بين المواقف المختلفة ، وتدفعه إلى إصدار تأكيدات فلسفية محددة .

ولقد أسهم هكسلي بإضافة قيمة إلى النظرية الأخلاقية التطورية ، وذلك في محاضرة « رومانس Romanes » المشهورة التي ألقاها عام ١٨٩٣ بعنوان

« التطور والأخلاق » . وهنا أيضا سار فى طريقه الخاص ، وافترق فى بضع نواح عن الآراء التطورية الشائعة ، فعلى حين أنه وافق على أن قانون التطور يسرى على مجال الفعل الأخلاقى كما يسرى على كل المجالات الأخرى ، فقد ذهب إلى أنه يتحقق فى المجال الأخلاقى على نحو مختلف تماما ، فعالم الطبيعة يحكمه صراع رهيب من أجل البقاء ، يحارب فيه الكل ضد الكل ويغلب فيه حب الذات على التعاون ، وينتصر القمع القاسى على التعاطف والشفقة ، أما الحياة الاجتماعية للإنسان فيظهر فيها ـ على الرغم من كونها ذات أصل طبيعى ، ورغم ضغط القوى الطبيعية ـ عالم فريد فى نوعه ، عالم فيه قوانينه المطردة ومعاييره الخاصة . وهكذا فإن حياة الإنسان الأخلاقية إنما هى تفنيد صريح للمبدأ الطبيعى ، مبدأ الصراع الذى لا يرحم فى سبيل المنافسة ، وهى أبعد الأمور عن أن تكون تعبيرا آخر عنه . وبهذا التأكيد للاستقلال الذاتى الفريد للنظام الأخلاقى الذى يظهر مع المجتمع ، حرر هكسلى الأخلاق التطورية من قيود المذهب الطبيعى ، ومهد الطريق لمثالية أخلاقية ، وهى مثالية وجدت أجمل تعبير عنها فى دفاع هكسلى نفسه عن كرامة الإنسان الأخلاقية ، وفى اللغة الرفيعة التى تحدث وكتب بها عنها ، وفى الطابع النبيل الذى ساد نظرته إلى الحياة البشرية .

أما « جون تندول John Tyndall » (١٨٢٠ — ١٨٩٣) فكانت تجمعه بهكسلى صلة الصداقة الشخصية ، فضلا عن الأهداف العلمية المشتركة ، وكان اهتمامه بالفلسفة أقل وضوحا من اهتمام هكسلى بها ، ولكنه بدوره كرس جزءا كبيرا من محاضراته وكتاباته لينشر ويذيع الأفكار العلمية الجديدة ، ولاسيما فكرة التطور . وله محاضرة مشهورة[1] اعترف

---

(١) خطاب ألقى أمام الجمعية البريطانية British Association التى اجتمعت فى بلفاست سنة ١٨٧٤ . انظر أيضا كتابه « أقوال متفرقة فى العلم Fragments of Science » ١٨٧١ .

فيها بأنه مادى ، وأثارت ضجة كبرى ، وجعلته فترة ما مركزا للاهتمام الفلسفى ، غير أن رأيه فى طبيعة المادة يختلف تماما عن الرأى الشائع . بل يختلف عن الرأى العلمى الأدق من هذا الأخير . صحيح أنه اعترف بأن المادة كما تعرفها الفيزياء لا يمكن أن تكون قد ولدت الكون كما نعرفه ، غير أنه كان يؤمن بأن كل تركيب ونشاط فى العالم ، سواء أكان ذهنيا أم ماديا ، حتى نشاطنا فى الأخلاق والفن والعلم ، هو فى الحقيقة كامن ، وكأنه فى بذرة ، فى النار الأولية للشمس .

أما بالنسبة إلى العلوم غير العضوية ، التى كانت هى مجـــال تخصص « تندول » ، فإن فكرة التطور لم تكن تنفع كثيرا . فعلينا أن نعود إلى المجال البشرى إذا شئنا أن نقدر قيمة الاتجـاه الفكرى الجديد تقديرا صحيحا . ولقد أجرى السير فرانسس جولتن Sir Francis Galton (١) (١٨٢٢ — ١٩١١) أبحاثه الهامة وهو متأثر مباشرة بداروين ، الذى كانت تربطه به صلة قرابة وثيقة ، وأهم ما اشتهر به جولتن هو أنه مؤسس علم تحسين السلالات eugenics وهو العلم الذى يرى أن ذلك الانتقاء الصالح والقضاء على غير الصالح ، وهو الانتقاء الذى يحدث آليا فى الطبيعة ، ينبغى أن يتم بطريقة متعمدة منظمة فى المجتمع البشرى . ولقد كانت أعمال جولتن المتنوعة ـ وهى تشمل أبحاثا فى الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا ، ودراسات فى الوراثة البشرية ، وفى عمى الألوان ، وفى الصور العامة وبصمات الأصابع ، وتطبيقه للمناهج

---

(١) « العبقرية الوراثية Hereditary Genius » ، ١٨٦٩ ، « أبحاث فى الملكات البشرية وتنميتها Inquiries into Human Faculty & its Development » ١٨٨٣ ، « التوريث الطبيعى Natural Inheritance » ، ١٨٨٩ ، « رسائل فى علم تحسين السلالات Essays in Eugenics » ، ١٩٠٩ .

الإحصائية على دراسة الإنسان ـ كل هذه كانت تستهدف معالجة المشكلات العملية المتعلقـــة بتحسين الجنس عن طريق التحكم الواعى فى المعاشرة والتناسل . وإن حركة تحسين النسل ، التى ثبتت أقدامها فى بلدان متعددة ، إنما تدين له بمثلها العليا وبكثير من مناهجها . ولـقد كان تلميـذه الأكبر فى إنجلترا ، والمكمل لرسالته (ومؤرخ حياته أيضا) ، هو كارل بيرسن Karl Pearson ، الذى ينبغى أن نتحدث عنه بمزيد من التفصيل ، نظرا إلى أنه قد انتقل من العلم إلى الفلسفة .

فقد كان كارل بيرسن (١٨٥٧ — ١٩٣٦) (١) هو أكثر الناس تحمسا للتوسع فى النظرة العلمية بحيث تمتد إلى المسائل الفلسفية ، وأشد ممثل هذا الاتجاه تعصبا . ولقد كان عالما مرموقا فى ميادين متعددة متصلة ، فقدم مساهمات رائدة فى تطبيق الرياضيات على علم الحياة والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع ، وترجع أهميته الـكبرى من وجهة نظرنا إلى كتابه المشهور ذى التأثير البالغ وهو كتاب « قواعد العلم » The Grammar of Science (١٨٩٢ ؛ الطبعة الثالثة ١٩١١ ، طبعة جديدة رخيصة ١٩٣٧) الذى صاغ فيه المثل العلمى الأعلى للمعرفة ، كما كان سائدا فى أيامه ، صياغة كلاسيكية ؛ وبجد الروح الـكامنة من ورائه ، والأعمال التى جعلته ممكنا ، وأعرب بوضوح عن اقتناعه بأن العلم قد كتب له أن يقدم ثقافة المستقبل ويشكلها .

والهدف من هذا الـكتاب هو دراسة المفاهيم الأساسية للعلم الحديث .

---

(١) خلف « كليفورد Clifford » فى كرسى الرياضة التطبيقية بجامعة لندن ، ثم أصبح فيما بين ١٩١١ و ١٩١٣ أستاذ كرسى « جولتن » فى علم تحسين السلالات بنفس الجامعة .

وهكذا يتخذ بيرسن من المباحث الرياضية الفيزيائية أنموذجا للعلم ، وأكد بناء على ذلك أن الطبيعة الأساسية للعلم لا تكون فى التفسير وإنما فى الوصف ، ولا تكون فى الإجابة عن السؤال « لماذا تكون الأشياء » وإنما فى الإجابة عن السؤال « كيف تكون الأشياء » . وفضلا عن ذلك فإن غاية العلم هي القيام بهذا العمل بالنسبة إلى كل شيء : فلا شيء يقع خارج نطاقه ، ولكن لما كان من المستحيل فهم الأشياء فى كليتها الشاملة ، فإن العلم يضطر إلى الالتجاء إلى نوع من الاختزال التصورى (conceptual) ، ويصطنع رموزا وصيغا وقوانين ، ويتمكن بفضل هذه من فهم الواقع ووصفه بطريقة مختصرة ، وبعبارة أخرى فالإلكترون مثلا ينبغى ألا يعد حقيقيا من الوجهة التجريبية وإنما هو مجرد رمز أو تعبير اختزالى يبتدعه خيال العالم ، ويمكن بالتالى طرحه جانبا كلما ثبت عدم كفايته لوصف الوقائع المتعلقة به ، وفضلا عن ذلك فالعلم لا يضع النظريات حبا فى النظريات ، وإنما هو عملى فى أساسه . وهو من أهم ما فى متناول أيدينا من الوسائل لتكييف أنفسنا مع بيئتنا والنجاح فى صراعنا من أجل البقاء . واستهدافه هذه الغاية العملية هو ذاته الذى يجعله يسعى الى تحصيل أكبر قدر من المعرفة بأبسط الوسائل ، طبقا لقانون الحد الأدنى من المقاومة ، ولهذا السبب بعينه يرفض العلم كل المسلمات الباطلة المتعصبة ، بحيث إن من مهامه الرئيسية تحرير الفكر من الأوهام التى كدستها عليه الخرافة والجهالة على مر القرون ، وهكذا فإنه يحمل على اللاهوت والميتافيزيقا من أساسهما وبكل مافيهما . أما الفلسفة ، فبقدر ما يكون لها أى حق فى المطالبة بمجرد الوجود ، فإنها تنحل إلى العلم حسب تعريفه المذكور من قبل . ولا يمكن أن يصبح لها مجال خاص بها إلا بقدر ماينظر إليها تاريخيا على أنها مرحلة من مراحل النمو العقلى للإنسان .

غير أن على العلم بدوره أن يقوم ، فى مجاله الخاص ، بعملية تطهير . فعليه أن يستبعد من مجاله كل ما لا يتمشى مع طبيعته من حيث هو وصف وتنظيم وتصنيف ، وهذا يعنى أن عليه أن يتخلص من أفكار العلية والقوة المادية ، التى لاتعدو أن تكون أصناما مختبئة فى زوايا العلم حتى فى أحدث صورة ، فمقولة العلية ليست لها صورة فكرية ، ولاتدعمها التجربة ، وإنما هى مجرد حد تصورى ابتدع لإرضاء حاجتنا الى الاقتصاد فى التعبير، والقوة هى نوع من الحركة ، وليست تفسيراً لها ، أما المادة فليست شيئا ، أو ليست على أية حال شيئا معروفا ، بحيث لا تحتاج الفيزياء إلى فكرتها . ولقد شغل مكان كل هذه التصورات بفكرة الحركة ، التى يضعها العلم ولكنه لايستطيع تفسيرها ، وحسب العلم أن تعطيه الحركة والدقائق الجسمية والمكان ، وهى كلها أمور يمكن قياسها بدقة ، لكى يستطيع أن يقدم وصفا لكل مايقع فى نطاق التجربة .

وهكذا كان موقف بيرسن تمجيدا متطرفا لقدرة العلم الشاملة . وهو يسير فى نفس الطريق الموروث مباشرة عن تجريبية هيوم ووضعية كونت ؛ وله مقابل دقيق فى الجانب الفلسفى من تفكير « أرنست ماخ » . ومما يدل على إدراك ماخ لهذه القرابة الوثيقة بينهما ، أنه أهدى كتابه « تحليل الانطباعات الحسية Analyse der Empfindugen إلى بيرسن » تعبيرا عن شعور الزمالة والتقدير . كذلك كانا يتفقان فى الأساس المعرفى (الإبستمولوجى) لنظريتهما فى العلم ، وهذا الأساس، كغيره يرتد إلى هيوم ، فالوقائع التى يعالجها العلم ليست أشياء فى ذاتها ذات طبيعة غامضة ، بل هى مجرد ظواهر الوعى ، أى هى الإحساسات ومشتقاتها ، التى لا توجد سواها أية حقيقة أخرى . صحيح أننا نسقط جزءا من محتوى الوعى على مكان خارجى ، ونتحدث عنه بوصفه وقائع مادية ،

غير أن هذا الإسقاط لا ينقلنا فى الواقع إلى ما وراء الوعى . فما يسمى بالشىء الخارجى ليس إلا تركيبا ذهنيا نتج عن ربط الانطباعات الحاضرة بالماضية . صحيح أنه يجوز العلم أن يتجاوز الإحساسات الحاضرة : وأنه يفعل ذلك حقا ، عن طريق تكوين فروض ووضع قوانين واستخلاص استدلالات وما إلى ذلك ، غير أن الإحساسات هى التى تتحكم فى كل هذه التركيبات التصورية الاصطناعية ، وهى التى تضفى عليها أى معنى ممكن لها . فالذهن عند بيرسن ، كما هو عند ماخ ، يشبه المحطة المركزية للهاتف (التليفون) ، إذ يتلقى الانطباعات الخارجية ، ويرتبها ، ويعيد توجيهها . ولكن ينبغى علينا ألا نتطلع فى الاستبطان ، كما فى الإدراك الحسى ، إلى ما وراء الإحساسات والصور والمفاهيم المستمدة منها ؛ فليس ثمة نفس أو أى شىء يشبهها متميز عن المحتويات التى يكون لدينا بها وعى ، وما الذهن إلا مجموع انطباعاته وأذكاره . وهكذا يظهر بوضوح أن نظرية المعرفة عند بيرسن مماثلة تماما لنظرية هيوم ومل وماخ .

ولقد مضى بيرسن فى امتداحه للروح العلمية إلى حد التمجيد المفرط : فرسالة العلم الحديث ذاتها هى احترام ذلك الإله الذى لدينا به وحده يقين مؤكد ، أعنى الروح البشرية ، وما الدين إلا خدمة قضية العلم ، وما التقديس إلا تأمل ما أنجزه العقل البشرى . وإن مكتشفى الحقيقة لهم القديسون والصالحون بحق . ولن يقول أحد فى المستقبل إننى مؤمن لأن موضوع إيمانى ممتنع ، بل سيقال « أومن لأننى أفهم » . وهكذا فإن بيرسن ، مثل كونت ، يؤله العلم ، وموقفه هو موقف عصر التنوير ، وكل ما فى الأمر أنه ظهر فى غير الأر[illegible] ى متأخرا عن وقته بمائة عام .

ومثل هذا يمكن أن يقال عن تفكيره الأخلاقي(١)، الذي يجعل من التقدم في المعرفة العلمية سمة رئيسية لكل محاولة للاقتراب من المثل الأخلاقي الأعلى. وكما أنه حمل على الدين (كما يشيع فهمه) بوصفه ناتجا عن الخرافة، فهو كذلك قد وصم الأخلاق المسيحية هنا بأنها نتيجة لشعور أعمى. فالأخلاق الحقة لا صلة لها في نظره بالشعور، وإنما بالمعرفة وطلبها فحسب، وهو يؤيد رأى سقراط القائل إن العارف وحده هو الذى يمكن أن يكون فاضلا. وهو يضيف الاشتراكية إلى «أخلاق الفكر الحر» بوصفها تكملة سياسية لها، وهو لا يعنى بالاشتراكية ذلك النوع الثورى المرتبط بماركس، بل لا يعنى بها أساساً أى تغيير للنظام السياسى القائم على الإطلاق، وإنما يعنى بها ذلك التقـــدم المطرد البطىء للشخصية الأخلاقية، على النحو الكفيل بأن يؤدى بكل فرد إلى إخضاع سلوكه لصالح المجتمع من حيث هو كل. مثل هذه الاشتراكية تقتضى تحسين الجنس عن طريق أساليب علم تحسين السلالات، وتحرير المرأة، وإلغاء المحرمات الجنسية (أى «إباحة الحب»)، وحرية اختيار العمل، وحرية الفكر. ولقد كان فى هذه الأفكار يستبق، على نحو يدعو إلى الإعجاب، وهو لم يزل فى العقد التاسع من القرن الماضى، أفكارا ظهرت من بعده، وكان لابد للقيام بذلك من شخصية مثل بيرسن، تتصف بالقوة والجرأة، وتمتلىء ثقة بقدرة العلم على كل شىء، وتؤمن إيمانا راسخاً بحرية البحث، وتزدرى الحلول الوسطى، وتستخلص النتائج بجرأة حتى لو كان من شأنها أن تغضب معاصريه (٢).

(١) «أخلاق الفكر الحر The Ethic of Freethought»، ١٨٨٨، الطبعة الثانية ١٩٠١.

(٢) انظر بالإضافة إلى الكتابين المذكورين، «احتمالات الموت ودراسات أخرى فى التطور The Chances of Death and other studies in Evolution» فى مجلدين، عام ١٨٩٧.

ولقد حدث تطبيق وتأييد آخر واسع المدى لمبدأ التطور فى ميدان خارج عن الفلسفة ، ولكنه قريب من مجالها إلى الحد الذى يبرر ذكره فى هذا المجال . فمثلا قام السير هنرى مين Sir H. Maine (١٨٢٢ — ١٨٨٨) ، الذى يمكن أن يعد خليفة أوستن(١)، بإعطاء أساس جديد كل الجدة للتشريع التاريخى والمقارن ، وذلك فى عدة مؤلفات كان لها تأثيرها الهائل ، رتب فيها وقائع التنظيم البدائى الاجتماعى والسياسى بوساطة هذا المبدأ.(٢) ، وفى ميدان الاقتصاد والتاريخ الدستورى والعلوم السياسية . وقام ولتر باجت Walter Bagehot (١٨٢٦ — ١٨٧٧)(٣) بمجهود مماثل . ولما لم يكن دارسا منعزلا ، بل كان من رجال الأعمال والبنوك ، فإن أفكاره كانت ذات وجهة عملية ، وكان لها بعض التأثير فى هذا المجال . وهو يصف دينه لداروين ، ويعترف به ، فى العنوان الفرعى لكتابه . « الفيزياء والسياسة » ، وهو « أفكار عن تطبيق مبدأى الانتقاء الطبيعى والوراثة على المجتمع السياسى » . وقد أثارت مؤلفاته اهتمام داروين ذاته .

ولكن الميدان الذى اكتسبت فيه نظرية التطور أكبر قوة لها ، خارج نطاق علم الحياة والفلسفة ، كان ميدان الأنثروبولوجيا . مثال ذلك أن السير چون لبوك Sir John Lubbock (اللورد أيفبرى Avebury ؛ ١٨٣٤ — ١٩١٣) كان داروينيا متحمسا ، ورأى أن الإنسان البدائى لم يكن يعرف

---

(١) انظر ص [٥٩] (٢) « القانون القديم Ancient Law ، ١٨٦١ (طبعات متعددة) « المجتمعات الحالية القروية فى الشرق والغرب Village Communities in the East & The west ، ١٨٧١ ، « التاريخ القديم للنظم الاجتماعية Early Hist of Institutions » ، ١٨٧٥ ، « أبحاث فى القانون والعرف القديم Dissertations on Early Law and Custom » (١٨٨٣) .

(٣) الدستور البريطانى The British Constitution » ، ١٨٦٧ ، الفيزياء والسياسة Physics & Politics ، ١٨٦٩ ، شارع لومبارد Lombard Street ، ١٨٧٣ .

الآلهة ، وأن الدين تطور من أشكال الوثنية المختلفة : كعبادة للسحورات « الفتيش fetishism » ومنهـــا إلى عبادة أصنام الجدود (الطوطمية Totemism) ثم عبادة الأوثان بوجه عام idolatry ، وغيرها من صور تعدد الآلهة ، ومن هذه كلها إلى مرحلته التوحيدية الراهنة . وحاول السير إدوارد بيرنت تيلور Sir Edward Burnett Tylor (١٨٣٢ — ١٩١٧) وهو أول أستاذ للأنثروبولوجيا فى أكسفورد ، وأعظم حجة إنجليزى فى هـذا الفرع من العلم خلال القرن التاسع عشر ، أن يثبت أن الصور العليا للدين ، وكذلك الفلسفة ، قد ظهرت من مذهب حيوية الطبيعة Animism . وكان خليفة تيلور هو السير جيمس فريزر Sir James G. Frazer (ولد سنة ١٨٥٤) . وهو عميد علماء الأنثروبولوجيا الإنجليز الأحياء(١) ، وقد ذاعت شهرته دوليا منذ وقت بعيد . وهو يرى أن حياة الإنسان البدائى كان يحكمها السحر أكثر مما تحكمها المعتقدات الخاصة بحيوية الطبيعة ، ولما كان السحر يرمى إلى السيطرة على القوى الطبيعية ، فإنه أقرب إلى العلم منه إلى الدين ، أما هذا الأخير فلم يظهر إلا بعد وقت متأخر جدا ، حين أهاب الناس بقوى أعلى بعد أن بلغت قوى مـــداها ، وحين حل الخوف والأمل والتفاؤل والتشاؤم محل الرغبة فى السيطرة . ويظهر استمرار تأثير سبنسر وداروين بوجه خاص فى عمل عالم أنثروبولوجى حى آخر(٢) ، وهو إدوارد وسترمارك Edward Westermarck (ولد سنة ١٨٦٢) ، وهو فنلندى استقر منذ وقت طويل فى إنجلترا وأصبح أستاذا لعلم الاجتماع بجامعة لندن من سنة

(١) كان السير جيمس فريزر حيا حتى وقت تأليف هـذا الكتاب ، ولد توفى سنة ١٩٤١ . [المترجم] .

(٢) توفى وسترمارك سنة ١٩٣٩ [المترجم] .

١٩٠٧ إلى سنة ١٩٣٠ . ومن كتبه المشهورة : « تاريخ الزواج البشرى Hist. of Human Marriage » (١٨٩١ ، الطبعة الخامسة فى ثلاثة مجلدات سنة ١٩٢١) وقد عالج مشكلات الأخلاق فى كتابين . « أصل الأفكار الأخلاقية وتطورها The Origin and Development of the Moral Ideas » (فى مجلدين ، ١٩٠٦ — ١٩٠٨ ، الطبعة الثانية ١٩١٢ — ١٩١٧) و « النسبية الأخلاقية Ethical Relativity » (١٩٣٢) . وتظهر فى الكتابين نزعته التطورية بكل وضوح ، إذ أن معالجته للظواهر الأخلاقية من حيث نشأتها وتطورها تؤدى حتما إلى النسبية الأخلاقية . وهو يرى أن كل المحاولات التى ترمى إلى الاهتداء إلى أساس لصحة موضوعية مزعومة للأحكام الأخلاقية ، كمحاولتى المذهب العقلى والحدسى ، تتعارض حتما مع حقائق التطور الأخلاقى . وهو يرى مثل هيوم ، أن الانفعال ، لا العقل ، هو أصل الحكم الأخلاقى والمتحكم فيه ، والانفعال ذاتى قطعا ، وقد حاول أن يتعقب أصل الظروف الانفعالية لأحكامنا الأخلاقية التلقائية ، بل والنظريات الأخلاقية الأولية ذاتها كنظرية كانت . فالانفعالات الأخلاقية ، التى تتميز عن غير الأخلاقية بتنزهها وشمولها ، تستمد كلها من الاستحسان والاستهجان ، بحيث يكون الأول هو أصل الانفعالات الإيجابية ، والثانى أصل الانفعالات السلبية (التى يدرج ضمنها الشعور بالإلزام الخلقى) . فالانفعالات دائما أسباب الأحكام الأخلاقية لا نتائجها . وما المبادىء الأخلاقية إلا تعميمات لمثل هذه الأحكام المشتقة . وفضلا عن ذلك فالانفعالات الأخلاقية ليست ، آخر الأمر فردية ، وإنما هى اجتماعية فى طابعها وأصلها . وقد كان وستر مارك يؤكد دائما ارتباط الأخلاق بعلم الاجتماع .

ولنعد من هذه التفرعات للمذهب التطورى ، وهى تفرعات خارجية إلى

حد ما ، إلى مظاهره ذات الطابع الفلسفي الأوضح ، فننتقل إلى جورج هنري لويس George H. Lewes (١٨١٧ — ١٨٧٨) ، الذى كان أهم ممثلي المذهب التطوري فى المجال الفلسفي بعد سبنسر ، وكان ينتمي ، بفضل ذهنه الرحب ، إلى مجال الأدب بقدر ما ينتمي إلى مجال الفلسفة . وهو معروف لدى جمهرة القراء بصلته الرومانتيكية بجورج إليوت ، وترجمته لحياة جيته (وهي ترجمة انتشرت فى ألمانيا على نطاق واسع) أكثر مما هو معروف بمؤلفاته الفلسفية (١) . ولقد كان فى الفترة الأولى من حياته على الأخص واحدا من أشد تلاميذ كونت الإنجليز تحمسا ، ووجد فى هذه الناحية ، كما وجد فى غيرها من النواحي ، تآلفا روحيا كاملا مع جورج إليوت . ولقد كانت وجهة النظر الوضعية هي السائدة تماما فى كتابه «تاريخ الفلسفة» ، وهو كتاب ليست له قيمة كبيرة بمعاييرنا الحالية ، ولكن إتقان كتابته أدى إلى ذيوع انتشاره إلى حد غير مألوف ، بحيث كان هو الذى أمد كثيرا من القراء الإنجليز بمعلوماتهم الوحيدة عن تاريخ الفلسفة . وبهذه المناسبة ، فقد كان هذا الكتاب من أوائل الكتب العامة فى تاريخ الفكر النظري باللغة الإنجليزية . وكان الهدف منه كشف غرور كل تأمل ميتافيزيقي ، فهو قد فرض حظرا على الجزء الأكبر من المحاولات الفلسفية ، وانتهى من ذلك إلى تمجيد مذهب كونت بوصفه قمة التفكير البشري ، وقد تزايد تباعده

---

(١) تاريخ الفلسفة من خلال تاريخ حياة الفلسفة The Biographical Hist. of Philosophy فى مجلدين ، ١٨٤٥ — ١٨٤٦ ، وقد أعيد طبعه مرارا « فلسفة العلوم الوضعية عند كونت Comte's Phil. of the Positive Sciences » ١٨٥٣ ، «أرسطو : فصل فى تاريخ العلم Aristole: a Chapter in the Hist. of Science» ١٨٦٤ ، «مشكلات الحياة والذهن Proglems of Life & Mind» فى خمسة مجلدات ١٨٧٤ — ١٨٧٩ .

فيما بعد عن مذهب كونت ، تأثر وقتا ما بسبنسر ، ثم سار آخر الأمر فى طريقه الخاص ، ولكنه لم يترك معسكر الوضعية قط بصفة نهائية .

ولقد كانت فلسفة لويس ، كما عرض الجزء الأكبر منها فى كتابه الأخير ، تعبيرا أمينا عن ذهنه المرن المتفتح ، ومعارفه التى كانت واسعة إلى حد غير عادى ، والتى اشتملت على مسائل بيولوجية ونفسانية ، فضلا عن المسائل الفلسفية . وهى تزخر بالأفكار ، التى يعد الكثير منها هاما ، ولكنها فى عمومها تفتقر إلى الاتساق والإحكام . فمن الصعب أن يهتدى المرء إلى مبدأ جامع أو إطار مسيطر عليها ، وإنما يحس المرء بعد قراءته بأن لديه تفكيرا حيا خصيبا ، ولكنه يفتقر إلى الوضوح والنضج ، ويؤكد لويس ، كأى وضعى مخلص ، أن الفلسفة ينبغى أن تكون علمية ، ولا يعنى بذلك فقط أن عليها اتباع مناهج العلوم الطبيعية ، بل يعنى أيضا أن عليها أن تقتصر على ما هو تجريبى بوصفه هو وحده القابل لأن يعرف . ولقد كان هو الذى نحت لفظ « مابعد التجريبى metempirical » ، ليدل به على ماهو موجود ، أو يفترض أنه موجود ، من وراء التجربة . وكما بين شادورث هدجسن Shadworth Hodgson »[1] . فإن لويس لا يوضح إن كان ينكر وجود ما بعد التجربة ، أم ينكر فقط قابليته للمعرفة ، أم كليهما معا . ويبدو على وجه الإجمال أنه يعترف بوجوده فحسب ؛ ومهما انكشف للحدس والإيمان من هذا المجال ، فإنه لا يمكن أن يكون ، بالنسبة إلى المعرفة فى معناها الوضعى ، إلا تصورا سلبيا حديا . وقد ترك لويس آخر الأمر مجالا

---

(١) « فلسفة التفكير التأملى The Phil. of Reflection » المجلد الأول ص ١٩٠ وما يليها .

المشكلات الميتافيزيقية فى الفلسفة . ولكنه اشترط أن تعالج وتحل بروح علمية دقيقة . فالفلسفة فى نظره ، كما هى فى نظر سبنسر ، هى العلم الذى ينتقل إلى أعلى التجريدات وأوسع التعميمات .

وفيما عدا ذلك ، فقد كانت معظم أبحاث لويس ذات طابع فسيولوجى ونفسانى ، وهذه بدورها حافلة بالأفكار المثيرة ، التى ترتفع فى أحيان غير قليلة إلى مستوى التبصر العبقرى ، ولكنها ظلت كلها عقيمة لأنها اختبأت وسط حشد من الأفكار المختلطة التى تفتقر إلى الاتزان والوضوح . ومن أفكاره الجديدة ، التميز بين نوع الظاهرة الذى يتبدى بوصفه تجديدا خالصا بالنسبة إلى سوابقه ، وبين النوع الذى لا يمكن فهمه تماما من خلال خصائص أجزائه المكونة . وكان لويس أول من أطلق على الفئة الأولى اسم الظواهر الطافرة emergent ، بينما أسمى الفئة الثانية « بالناتجة resultant » ، وهو هنا قد استبق « فلسفة الطفرة emergent Phil. » عند لويد مورجان وألكسندر ، وإن لم يكن من المؤكد إن كانت ثمة أى استمرار منه إليها ، أى تأثير مباشر أو غير مباشر له فيهما .

ولقد كان تفكير لويس ينتمى فى أساسه إلى عصر كونت ومل ، ولم يتأثر بأفكار داروين وسبنسر إلا قليلا . أما الجيل التالى من المفكرين الذين ولدوا فى العقدين الرابع والخامس من القرن التاسع عشر ، فقد طغت عليهم موجة المذهب الجديد ، فى السن التى كانوا فيها أشد تعرضا للتأثر بآراء الغير . ولكنه لم يؤثر إلا فى القليلين بمثل العمق الذى أثر به فى وليام كنجدن كليفورد Willam Kingdon Clifford (١٨٤٥ — ١٨٧٩) ، الذى

شغل منذ عام ١٨٧١ حتى موته المبكر منصب أستاذ الرياضيات فى الكلية الجامعية (يونيفرستى كوليدج) بلندن .

كان كليفورد شخصية فريدة ذات موهبة عقلية لامعة ، وكان سابقا لسنه ضليعاً فى ميادين عديدة ، تشع العبقرية منه ، وكانت له القدرة على التحمس وإثارته لدى الغير ، كما كان له على الناس سحر غريب ، ولكن ذلك اقترن لديه بجرأة لاضابط لها ، وبنوع من الإفراط والإغراب ، فإذا بالنتيجة شخصية حافلة بالمتناقضات كانت تسير نحو استهلاك ذاتها . ولقد كان فيه عرق بروميثى ، وكان يتصف بالكثير مما يذكرنا بمعاصره الألمانى نيتشه ، والحق أنه مامن شىء يؤكد مدى خروج شخصية كليفورد عن المألوف فى الفكر الإنجليزى بقدر قرابته العقلية مع هذا المفكر الألمانى الذى كان دائماً ، ومايزال ، غريباً كل الغرابة بالنسبة إلى الإنجليز . غير أن حياة كليفورد كانت أقصر بعشرة أعوام كاملة من حياة نيتشه العقلية ؛ ولم يتسن له أن يتم إلا أقل مما أتمه نيتشه بكثير . ولربما خطر ببال المرء أن يتساءل : أهناك شىء كان سيعجز عن تحقيقه لو كان قد وهب حياة أطول ؟ غير أن هذا سؤال عقيم ، إذ ربما كان القدر قد شاء له أن يقدم فى سيل جارف كل ما كان لديه خلال العمر القصير الذى أتيح له ، بحيث إنه كان قد استنفد موارده العقلية بالفعل عندما خانته قواه الجسمية . وهكذا كان عمل كليفورد الذى وزعه بطريقته الموهوبة بين ميادين علمية متعددة ، قد ظل تمثالا رائعاً لجذع بغير أطراف ، وكان هو ذاته باحثا أكثر منه كاشفاً ، وحافزا للغير أكثر منه موجها لهم ، ومرشدا إلى أهداف لم يعش هو ذاته لتحقيقها .

ولقد شملت الأعمال التى أنجزها كليفورد ، إلى جانب جهوده الهامة فى

بالرياضيات ومعرفته الدقيقة بالعلم الطبيعى ، أبحاثا فى نظرية المعرفة ، ونظرية العلم ، وكذلك فى الميتافزيقا والأخلاق وفلسفة الدين(١) . وهو يتخذ نقطة بدايته فى نظرية المعرفة من فكرة قريبة من المذهب الظاهرى الحسى عند باركلى وهيوم . فموضوعات العالم الخارجى تعطى لى بوصفها انطباعات ؛ وهى تمثل سلسلة من التغيرات فى وعيى ، وليس لها عدا ذلك وجود غير أن انطباعات الذوات الأخرى لا تعطى على نفس النحو ، إذ أنها لا يمكن أن تكون موضوعا لوعيى ، وإنما يمكن الاستدلال عليها من وعيى ، عن طريق إسقاط ذاتى خارج وعيى على الذات « الأخرى » . ويطلق كليفورد على هذه الانطباعات التى أسقطها خارج ذاتى على هذا النحو وأدركها على أنها توجد خارج « ذاتى » اسم « الانبثاقات ejects » . وهكذا فبينما تكون الموضوعات objects هى المعطيات التى تبدو بوصفها ظواهر فى وعيى الخاص وتنتمى إلى وحدى ، فإن « الانبثاقات » هى محتويات عمليات المعرفة ، منقولة من وعيى الذاتى ومحولة إلى الوعى الخارجى الذى تنتمى إليه . ومما يزيد هذا التفسير لعملية المعرفة تعقيداً ، أن كليفورد يضيف إليه أفكاراً منتمية إلى المجال التاريخى التطورى . فالإيمان بوجود وعى غير وعيى مضمون بالفعل ، على نحو مستقل عن كل حجة نظرية ، نظراً إلى أن الإنسان لم يكن منذ البداية فرداً منعزلا ، وإنما تربطه بأقرانه علاقات اجتماعية . وهكذا يتضح ، من

---

(١) كان معظم كتابه يتألف من المحاضرات التى ألقاها خلال حياته ، أو من مقالات نشرت فى مجلات دورية ، وقد جمع معظمها ونشر بعد وفاته ، ومنها : « الإبصار والتفكير Seeing & Thinking » ، ١٨٧٩ (الطبعة الثانية ١٨٨٠) ؛ « محاضرات ومقالات Lectures and Essays » وقد نشره ل . ستفين والسير ف . بولوك ، فى مجلدين ، ١٨٧٩ ، (الطبعة الثالثة ١٩٠١) ، « العلوم الدقيقة من وجهة نظر التفكير السليم The Common Sense of The Exact Sciences » نشره و . كله كارل بيرسن ، ١٨٨٥ .

وجهة نظر التطور التاريخي ، أن الإيمان « بالمنبثق (خارج الذات) the eject هو نوع من إعادة كشف وعي مشابه لوعيي في وجود أقراني من الناس ، أو من التعرف على هذا الوعي الآخر . غير أن « الموضوع » المعطى لوعيي قد يتمثل أيضاً منذ البداية ، حتى لو كان ذلك بطريقة غريزية فحسب ، بوصفه موضوعاً يمكن أن يحس به وعي آخر بالإضافة إلى وعيي . ويطلق كليفورد على الموضوع الذي يقترن به هذا الاعتقاد اسم « الموضوع الاجتماعي » . ولا يعني الإحساس بالخارجية ، الذي تثيره مثل هذه الموضوعات ، أي شيء سوى هذه العلاقة الفعلية أو الممكنة مع وعي « آخر » . ومن الواضح أن مثل هذه الطريقة في البرهنة على هذه المسألة تنطوي على جمع عشوائي بين أفكار شديدة التنوع ، ومن الممكن أن يطلق عليها اسم البرهان الاجتماعي على حقيقة العالم الخارجي .

ولا تمتزج في هذه النظرية اتجاهات فكرية تجمع بين المذهبين الحسي والتطوري فحسب ، بل تمتزج فيها أيضاً اتجاهات فكرية إبستمولوجية وميتافيزيقية . وليس في وسعنا أن نعرض هنا الارتباطات الباطنة بين هذه الاتجاهات المتباينة ، وهي الارتباطات التي لا تظهر بوضوح كامل في طريقة كليفورد المتقلبة في التفكير . غير أن كل حجة تؤدي في النهاية إلى عنصر واحد في فلسفته أصبحت له شهرة واسعة ، هو نظرية « المادة الذهنية mind - stuff » . وفي هذه النظرية يشير أولا إلى أن الانطباع أو الإحساس لا يلزم أن يكون في وعي يحويه ، وإنما يمكن أيضاً أن يوجد بطريقة مستقلة « خارج » الوعي ، أي أنه « شيء في ذاته » ، ومطلق يكون وجوده « لذاته » ، لا منسوبا إلى أي شيء آخر . وكل ما يمكن أن يقال عنه هو أنه يحس « sentitur » . فالعناصر التي يتألف منها كل إحساس هي التي أسماها

كليفورد « بالمادة الذهنية » ، ولقد كان من السذاجة بحيث اعتقد أنه توصل بذلك أخيرا إلى حل لمشكلة « الشيء فى ذاته » عند كانت . وهو يصل إلى هذا الهدف ذاته عن طريق سلسلة أخرى من الحجج ، فيحاول أن يبين أن مشكلة العلاقة بين المجال المادى والمجال النفسى ينبغى ألا تحل برد أحدهما إلى الآخر بوصفه مصدرا له ، وإنما يسود المجالين تبادل وتناظر تام ، يماثل فى اكتماله ذلك التبادل والتناظر الموجود من جهة بين حروف الجملة عندما تقرأ أو تنطق ، وبينها من جهة أخرى عندما تكتب أو تطبع . وذلك يعنى فى نظره أننا لسنا هنا إزاء شيئين مختلفين أساسا ومن حيث المبدأ ، وإنما إزاء نفس الجوهر ، الذى يبدو ماديا من وجهة معينة ونفسيا من الوجهة الأخرى . وهو يستخدم تعبير « المادة الذهنية » ليدل به أيضا على ذلك الجوهر الموحد الكامن وراء كل الوجود ، وهنا أيضا يكون من الواضح أن المادة الذهنية ينبغى ألا تعد مستقلة عن كل وعى فحسب ، بل يجب أن تعد سابقة عليه فى الزمان أيضا . إذ ينبغى أولا أن تركز المادة الأولى المنتشرة فى الكون فى أثناء حالته المختلطة ، وتدمج فى تركيبات متكاملة ، ومن المحال أن يصبح الوعى ممكنا قبل ذلك بحيث يتوقف المستوى الذى يبلغه الوعى على المستوى الذى يصل إليه تطور العناصر المادية . وينبغى أن ينظر إلى ما يبدو لنا « مادة » على أنه مؤلف بالمثل من مادة ذهنية . فكل ذرة وجسيمة فيها ، بالإضافة إلى ماديتها ، عنصر نفسانى . ومن الواضح أن مذهب سبنسر فى الكونيات يلعب دورا فى تأملات كليفورد هذه ، كما أن من الواضح أن فكرة « شمول النفس panpsychism » هذه ليست إلا مذهبا ماديا لا يحجبه إلا قناع دقيق ، إذ أن « المادة الذهنية » التى قال بها كليفورد ، على الرغم من كونها تبدو فكرة جريئة

إلى حد بعيد ، هي بالفعل فكرة ميتافيزيقية معقدة التركيب ، يتضح من الفحص الدقيق أنها لا تختلف اختلافا أساسيا عن « المادة » المألوفة .

ولدى كليفورد آراء فى المنطق ومناهج العلوم الدقيقة لها قيمة فلسفية أعظم ، وإن تكن شهرتها أقل كثيرا ، وتتفق هذه الآراء فى الأساس مع آراء ماخ ، كما تتفق بوجه خاص مع آراء بيرسن ، الذى كان يقف عن كثب منها ، وشيد عليها مذهبا ، والمبدأ الأساسى هو مبدأ « الاقتصاد فى التفكير » الذى يؤدى هنا ، كما يؤدى لدى المفكرين الآخرين ، إلى استباق أفكار ظهرت فيما بعد فى النظرية البرجماتية فى المعرفة .

ويظهر التأثير المقلق لأفكار داروِن وسبنسر أوضح ما يكون فى آراء كليفورد الأخلاقية ، التى اهتم بها اهتماما خاصا ، ولقد كان كليفورد يعتقد ، كما رأينا من قبل ، أن إيماننا بالعالم الخارجى يرتكز على نوع من الغريزة الاجتماعية ، ولا يمكن أن يضمنه التفكير النظرى البحت . ومثل هذا يقال فى الأخلاق : فهنا أيضا تكون الحقيقة الرئيسية هى أن الفرد ليس شيئا فى ذاته ولذاته ، بل إن وجوده كله إنما ينحصر فى كونه عضوا فى كل اجتماعى يدعم الفرد ويحيط به . وهنا يدخل كليفورد فكرة رئيسية هى فكرة « الذات القبلية Tribal Self » وهى فكرة استحدثها هو ، وأصبحت بفضله مشهورة . والمقصود عنده بهذا اللفظ ذلك الإحساس الذى هو موروث ومكتسب فى آن واحد ، والذى يؤدى إلى إدراك ما يخدم مصالح القبيلة أو الجماعة الاجتماعية التى ينتمى إليها الفرد . والذى يحدث أولا هو أن الذوات المنفصلة التى تنشأ منها « الذات القبلية » بالتدريج ، تكون فى البداية مدفوعة بالسعى وراء اللذة ، والميل إلى إشباع حاجاتها الفردية . غير

أن الذات الفردية تمتد إلى الذات القبلية بقدر ماتترك جانبا مصالحها الأنانية وتدافع عن مصالح القبيلة وكأنها مصالحها الخاصة ، ويكون نمو الفرد هذا عملية تطور اجتماعى فى نفس الوقت . غير أن الذات الخاصـــة والذات الاجتماعيـــة تكونان فى الحياة البشرية فى صراع دائم ، وحيث تكون الذات الاجتماعية نامية ، فإنها تعارض الدوافع الأنانية للذات الخاصة ، وهى الدوافع التى تتعارض مع مصالح المجتمع ، وتجعل المرء يستاء من مسلكه الخاص وفى هـذه الإدانة للذات الفردية بوساطة الذات الجماعيـة يرى كليفورد أن ظاهرة الضمير تعبر عن نفسها ، بوصفها صوت « الذات القبلية » وقد نما وتهذب عن طريق الانتقاء الطبيعى . وعلى ذلك فالخير (أو الشر) الأخلاقى، بالنسبة إلى أخلاق كليفورد القبلية أو الاجتماعية، هو ماينفع القبيلة (أو يضرها) ، أو بتعبير أقرب إلى الروح الداروينية ، هو مايزيد (أو ينقص) من كفاءتها أو قدرتها على البقاء . وهدف الأخلاق هو تدريب الفرد على أن يصبح أكمل عضو ممكن فى المجتمع — أى أن يصبح شخصا يسكت صوت مصالحه الخاصة ولا يعترف إلا بمصالح القبيلة ، أو أن يكون ، حسب تعبير كليفورد ، مواطنا صالحا . فإذا ماجردنا هذه الأفكار من ردائها التطورى ، كان من الواضح أنها تنطوى على مساهمة قيمة فى الأخلاق الاجتماعية المثالية ، فكليفورد ينبذ صراحة الأخلاق المبنية على مذهب اللذة ، ومبدأ « أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس » ، وعلى الرغم من أنه هو ذاته لم يتحرر تماما من نوع من مذهب المنفعة المتسامى ، وظل أسير القيود الداروينية ، فإن مذهبه ، كما هو واضح ، يمثل حلا للشكلة الأخلاقية أفضل بكثير من ذلك الذى استطاعت الفلسفة الأخلاقية الإنجليزية أن تقدمه . ومما زاد فى نجاح أفكاره فى هذا الميدان ، وأكسبه احترام المفكرين ، حتى

من لم يكن منهم يستطيع الموافقة على آرائه فى الميادين الأخرى ، أنه لم يقتصر ها على أنها مذهب جاف ، وإنما بث فيها قوة شخصيتها وحماستها الدافقة .

كذلك اتسم موقف كليفورد من الدين بنفس هذه الغرابة المتحمسة ، فهو هنا كان يعارض كل حل وسط ، وينفر من أى نوع من الإذعان للسلطات الكنسية ، على النحو الذى كان من الشائع أن يدعو إليه فى إنجلترا حتى أولئك المفكرون الذين لا يكترثون بالدين . وهكذا وقف يدافع بتعصب حقيقى عن عدم الإيمان ، ولم يجد غضاضة ، فى إنكاره لله ، أن يعامل الديانات الوضعية بقسوة شديدة ، ويصب جام غضبه على الكنيسة والعقيدة والكهنوت وكأنه واحد من رسل عصر التنوير ينفس عن كراهيته المكبوتة . فهو قد أسمى المسيحية « وباء فظيعا دمر حضارتين » ، وأعرب عن سخطه الأخلاقى الشديد على التأثير الضار للقساوسة ، الذى رأى أنهم الأعداء الحقيقيون للإنسانية ، وأنهم خطر دائم على الدولة والمجتمع والأخلاق الحقة . ولكن حتى هذا العدو المرير لكل ما هو دينى لم يستغن عن نوع من البديل للإيمان الدينى . فقد وجد ملجأ فى عبادة الكون ، ووقف فى خشوع وتقديس أمام نظامه واطراده الرائع . وأطلق على الشعور الذى كان ينتابه فى هذا الصدد « العاطفة الكونية cosmic emotion » ، وأقر بأنها توجد — كما قال كانت فى كلمته المشهورة — كلما تأمل المرء السماء المرصعة بالنجوم فوقه والقانون الأخلاقى فى داخله . غير أنه وضع الإنسان موضع الله ، وكان كل إيمان حى موجها فى نظره إلى تمجيد للإنسان والإشادة به . وقد دافع مثل كونت عن « عقيدة الإنسانية » ، وكتب بشىء من المبالغة عن الإنسان الأب الذى ينظر إلينا من فجر التاريخ ومن الأعماق الخفية لكل روح بنار الشباب الأزلى ويقول : « قبل أن توجد الآلهة كنت هناك » . كما كتب فى موجة

حماسة ، عند ختام بحثه فى « العاطفة الكونية » يقول : « إن من يستطيعون قراءة علامات الزمان سيقرأون فيها أنه قدآن أوان مملكة الإنسان » .
غير أن معبد هذه العقيدة كان بالنسبة إلى كليفورد بناء العلم الشامخ ، وكان أمله معقودا على العلم فى تحقيق أى تقدم مقبل لروح الإنسان .

على أن الإجابة عن السؤال عن إمكان التوفيق بين الداروينية والدين لم تكن دائما النفى القاطع ، كما فى حالة كليفورد . وإنما ظلت المشكلة بالنسبة إلى تلميذ آخر لدارون ، هو جورج جون رومانس George J. Romanes (١٨٤٨ — ١٨٩٤) مشكلة مفتوحة حيرته طوال حياته ، ولقـــد كان رومانس ، الذى تتلمذ على دارون وأصبح صديقا مقربا إليه ، عالما بيولوجيا فى المحل الأول ، واكتسب بفضل أبحاثه المستقلة شهرة ضخمة ، بوصفه واحدا من أنبغ المساهمين فى « نظرية الأصل السلالى Theory of descent » .
ولكنه لما كان ميالا بطبيعته إلى الدين ، وتربى فى بيئة متمسكة بالدين ، فقد كان يندفع دائما إلى ماوراء حدود البحث التجريبى الخالص ، لكى يخوض المسائل الفلسفية المتعلقة بالتفسير العام للتجربة ، وهى المسائل التى كانت تنتظر قرار المذاهب العلمية الجديدة بشأنها بإلحاح شديد : ولقد كان الصراع بين إيمانه وعلمه خفيا أحيانا ، وصريحا أحيانا أخرى ، وبفضل هذا الصراع تحول إلى فيلسوف .

وإنه لمن الطريف أن نتتبع المراحل المتعددة التى مر بها هذا الصراع حتى انتهى إلى صورته الأخيرة . ففى أول مؤلفاته . (« اختبار صريح لمذهب الألوهية A Candid Examination of Theism » ١٨٧٨) نجده متمسكا بالطرق المادية فى التفكير إلى حد أن الأساس المتين لعقيدته فى الشباب

سرعان ما أصبح سرابا . ولكن لم يكن معنى ذلك رفضا صريحا للدين ، كما فى حالة كليفورد ، وإنما كانت تلك فترة اختبار باطن عميق . يقف فيه موقف الحكم على نفسه ، لكى يقدر قيمة القوى المتصارعة فيه . ورغم أن العلم هو الذى يثبت أنه الأقوى ، ويقضى على كل الحجج المؤيدة لمذهب الألوهية ، فإنا نشعر بأن الإيمان ، رغم كونه مضطرا إلى التوارى فى الصفوف الخلفية لم يلغ تماما بأية حال . إذ يصبح من الواضح أنه حتى إذا لم يتسن إنقاذ شىء من الحطام ، من وجهة نظر العلم ، فإن هناك طريقا آخر لمعالجة المسألة بترك الباب مفتوحا لإمكان وجود الله ، هذا الطريق يؤدى إلى نوع من الميتافيزيقا الغائية ، التى يبدو أن من الممكن أن ينفذ المرء منها إلى مجال يتجاوز مجال العلم ، ولكن من الضرورى هنا افتراض وجود روح عليا ، تكون هى العلة النهائية لكل الأشياء . غير أن رومانس لايتابع هذه الحجة بأى اقتناع جدى ، بل إنها فى الواقع تؤدى به دائما إلى صراع مع ضميره العلمى ، الذى لايمكن تبرير أية تأملات نظرية كهذه أمام محكمته . وهكذا يقع فى تأرجح غريب بين نظرة إلى العالم فيها مكان للألوهية ونظرة أخرى لامكان فيها للألوهية ، ولم يكن من الممكن أن ينقذه من هذا التأرجح إلا اتباع الطريق النقدى بصراحة وجرأة . ولكنه يلجأ بدلا من ذلك إلى موقف اللاأدرية لكى يخفف من صراع الضمير المحتـــدم داخله ، دون أن يحل هذا الصراع نهائيا .

على أن وجهة نظره قد تغيرت قبل مضى سنوات قلائل . ففى محاضرة ألقاها سنة ١٨٨٥، وإن لم تكن قد نشرت إلا بعد وفاته سنة (١٨٩٥) ، بعنوان « الذهن والحركة والمذهب الواحدى Mind, Motion and Monism » يبدى رومانس ميلا إلى مذهب وحدة الوجود على طريقة « جوردانو برونو » .

كما يبدى وجهة نظر واحدية مماثلة فى مقال قصير ظهر بعد ذلك بوقت قليل فى مجلة « Contemporary Review » (١٨٨٦) بعنوان « العالم بوصفه انبثاقا The World as Eject » (وقد نشر المقال أيضا فى كتابه . « الذهن والحركة والمذهب الواحدى ») ورغم أن هدفه من هذه الواحدية كان عبور الهوة بين المادية والروحية ، فإن ميله إلى الروحية كان واضحا . وقد وصل إلى هذا الموقف بأن وفق بين نظرية « الانبثاقات » عند كليفورد وبين آرائه الخاصة ، فضلا عن قيامه باختبار نقدى لفكرة كليفورد فى « المادة الذهنية » التى أكسبها طابعا مضادا تماما لطابعها الأصلى ، وذلك إذ أرجع كل شىء إلى المجال النفسى بدلا من المجال المادى . وهو فى كل هذه الآراء لايمس المسألة الدينية الخاصة على التحديد بعد ، وإنما يتخذ موقفا محايدا إزاءها ، وهو على الأخص لا يزال ينظر هنا إلى « المنبثق الشامل World - Eject » (وهو الاسم الذى يطلقه رومانس على « المطلق ») على أنه مبدأ لاشخصى ، مجرد ، ميتافيزيقى محض . ولكن نظرته تغيرت مرة أخرى فى السنوات الأخيرة من حياته ، فقد خلف ملاحظات عن كتاب كان يزمع تأليفه ولكنه لم يقم بذلك فعلا ، كان المفروض أنه سيختبر فيه مشكلة الدين من جديد (١) . وفى هذه الملاحظات يظهر رومانس على أنه قد تقبل الإيمان الدينى نهائيا ، وقد ظهرت

---

(١) كان المفروض أن يظل العنوان مماثلا لعنوان الكتاب السابق « اختبار صريح للدين » . ولكن المؤلف أشار إلى نفسه فى هذه الحالة بكلمة « ميتافيزيقى Metaphysicus » بدلا من « مادى أو فيزيائى Physicus » .

ولرومانس مؤلفات أخرى فى النظرية التطورية هى : « الذكاء الحيوانى Animal Intelligence » (١٨٨١) . و « التطور الذهنى فى الحيوانات Mental Evolution in Animals » (١٨٨٣) . « والتطور الذهنى فى الإنسان Mental Evolution in Man » (١٨٨٨) . و « دارون وما بعده Darwin and after Darwin » (١٨٩٢) .

وصيته الأخيرة هذه فى الكتاب الذى أشرف على نشره تشارلس جور Charles Gore بعنوان « أفكار عن الدين Thoughts on Religion » . (١٨٩٦) فقد اهتدى رومانس إلى طريق العودة إلى الديانة الوضعية ، وأصبح يمثل الآن مذهبا ألوهيا شخصيا بالمعنى الموجود فى المسيحية ، وعرف كيف ينظم فى اعتقاداته العلميـــة على النحو الملائم للدين . وقد احتفظت الداروينية ومذهب التطور لديه بصحتها كاملة ، ولكن فى اتفاق ، لا اختلاف ، مع النظرة إلى العالم فى ظل الألوهية . وبهذا تغلب على الثنائية القائمة بين المعرفة العلمية والإيمان ، وحقق تلاؤما منسجما بينهما .

ومع ذلك فإن هذا التلاؤم ، إذا شئنا الدقة ، لا يمكن تحقيقه ، فالداروينية ، إن شاءت أن تكون أمينة ، لا يمكن أن تتفق مع الدين فوق الطبيعى ، ومن ثم فقد كانت هذه الفكرة هى السائدة ، وهى التى يعبر عنها معظم الفلاسفة الذين ساروا فى طريق سبنسر وداروين وهكسلى فى بحثهم للمشكلة الدينية . ونستطيع أن نذكر من بين ممثليهم المعبرين عنهم ، اسمى شارلس جرانت ألن Charles Grant Allen (١٨٤٨ — ١٨٩٩) ووليام ونوود ريد William Winwood Read (١٨٣٨ — ١٨٧٥) . فقد قطع ريد ، الذى كان كاتبا غزير الإنتاج فى العلم والآداب معا ، كل صلة له بالدين ، ودعا إلى رأى فى الحياة يكون مبنياً تماماً على المذهب الطبيعى الفردى القائم على فكرة اللذة دون أى لبس أو غموض . ولقد كان واحدا من القلائل الذين اهتموا بالمشكلات الجمالية ، وحاولوا إيجاد تفسير تطورى لها(١) . وقد اشتهر ريد بكتابه « استشهاد الإنسان The Martyrdom of Man (١٨٧٢ ،

(١) علم الجمال الفسيولوجى Physiological Aesthetics (١٨٧٧) ، الحاسة اللونية The Colour Sense (١٨٧٩) ، وكذلك كتاب : التطورى الكامل The Evolutionist at Large (١٨٨١) ، وتطور فكرة الله The Evolution of The Idea of God

وظهرت له عدة طبعات تالية) وهو عمل مؤثر يحرك المشاعر ، كان له نجاح أدبي ضخم . وقد كانت القوة الدافعة إليه ، كما يدل على ذلك عنوانه ، هي نظرة مكتئبة متشائمة إلى الحياة ، تنطوي على رفض تام لكل القيم العالية على الطبيعة ولكل إيمان ديني ، وتستبدل به الإيمان بقدرة العلم على كل شيء ، والاعتقاد الصارم بأن العلم ، والعلم وحده ، هو الذي قدر له أن يخلص الإنسان من بؤسه الماضي والحاضر إلى مستقبل أفضل . وهكذا يتسامى ريد بالإنسان ، مثل كليفورد ، ليجعل منه كائناً من نوع أعلى ، وهو بالطبع لا يعني بذلك الإنسان من حيث هو فرد ، بل يعني الإنسانية جمعاء ، لكي يستخلص من قابلية الإنسان للكمال تلك العقيدة الجديدة التي يهيب بها لتحل محل القديمة .

ولقد خاض المعركة مع المذهب الجديد مفكرون أقرب إلى الروح الدينية ، كل بطريقته الخاصة ، وتتجمع عن ذلك تفرعات عديدة جداً . وبغض النظر عن رومانس ، نستطيع أن نختار للبحث ، من بين هؤلاء الكثيرين ، الأسماء الآتية : جيمس ألنسن بكتن James Allanson Picton (١٨٣٢ — ١٩١٠) وجيمس كرول J. Croll (١٨٢١ — ١٨٩٠) ، وهنري درموند H. Drummond ، والسير جون روبرت سيلي Sir J. R. Seeley (١٨٣٤ — ١٨٩٥) .

كان بكتن شديد التعلق بسبنسر ، وكان يؤمن بكل التعاليم الميتافيزيقية التي يتضمنها كتاب « المبادئ الأولى » . ولكنه مضى خطوة أبعد من ذلك ، إذ وحد بين « اللامعروف » والإلهي ، وبذلك سعى إلى تحويل القمة الميتافيزيقية التي بلغها مذهب سبنسر في اتجاه الفلسفة الدينية . وقد تعمد أن يبين أن المذهب التطوري لا يفضي حتماً إلى اللاأدرية أو النزعة الطبيعية

Naturalism ، ناهيك بالمادية ، بل إن من الممكن جداً الجمع بينه وبين العاطفة الدينية الصادقة ، رغم أن هذه قد تكون بعيدة تماما عن أى إيمان وضعى من النوع العقيدى . لذلك عكف بكنن على إقامة دين على أساس تطورى . ومن الواضح أن مثل هذا الدين ينبغى أن يؤدى إلى مذهب شمول الألوهية Pantheism (١) . وهكذا يدافع هنا عن توحيد اسبينوزا بين الله والطبيعة ، ويعلن بحماسة عاطفية أنه هو حل جميع المسائل المختلف عليها فى الفلسفة . ولكن رغم أن بكنن يرفض صراحة فكرة إله خالق ، ويؤكد أن الكون قد نشأ من ذاته ويكتفى بذاته ، فإنه يعلق مع ذلك أهمية كبرى على محاولته إثبات أن عقيدته العالمية تتفق مع الجوهر الحقيقى للديانات التاريخية ، وضمنها المسيحية . وهكذا يسمى مذهبه « بالمذهب المسيحى فى شمول الألوهية Christian Pantheism » ، ولا يشعر بأى حرج من التناقض الملموس الذى ينطوى عليه الجمع بين مذهبين على هذا القدر من التنافر (٢) .

---

(١) اقترح أن تستبدل هذه الترجمة بالتعبير الشائع « وحدة الوجود » الذى تترجم به كلمة Pantheism عادة . ذلك لأن التعبير الأخير مضلل إلى حد بعيد ، ولا يدل مطلقاً على فكرة انتشار الألوهية فى كل أركان العالم ، دون تفرقة بينهما ، وهى الفكرة التى يدل عليها هذا المصطلح الفلسفى . فالتعبير « وحدة الوجود » قد يعنى ، إذا ما نظر إليه لغوياً فحسب ، أى مذهب يقول بتفسير الوجود كله من خلال مبدأ واحد ، وقد يكون هذا المبدأ مادياً خالصاً لا مكان فيه للألوهية بأى معنى من المعانى . وهكذا فإن افتقار هذا التعبير إلى أية إشارة إلى الألوهية ، التى يؤكد المصطلح الأصلى أنها منتشرة أو منبثة فى العالم ، يحتم فى رأيى ضرورة التخلى عنه مهما كانت درجة شيوعه ، ويرجع كافة الترجمة التى اقترحت استبدالها به .

[المترجم]

(٢) سر المادة وأبحاث أخرى The Mystery of Matter and other Essays (١٨٧٣) ، « عقيدة الكون The Religion of the Universe » (١٩٠٤) ، ومذهب شمول الألوهية Pantheism » (١٩٠٥) ، « واسبينوزا » (١٩٠٧) .

وعلى حين أن التركيب الديني العلوى عند بكتن كان أقرب إلى أن يكون إضافة قصد بها تنميق المذهب وتزويقه أكثر مما كان تعبيراً عن التخلي الفعلي عن المذهب الطبيعي ، فإن « كرول » ، وهو عالم چيولوچي اسكتلندى ، يغامر بالمعنى خطوة حاسمة بعد هذه الحدود . فهو بدوره يترك المذهب التطورى فى مجموعه دون نقاش ، ويأخذ بأهم العناصر فى نظريته ، ولكنه فى الوقت ذاته يحاول أن يهزه من أعماقه ويزعزع نفس الأساس الذى بنى عليه . فقانون التطور نفسه ينص على أن المادة والقوة والحركة هى العوامل التى تحدد وتفسر كل عملية كونية وكل تغير يحدث فيها . ومع ذلك فإن أحداً لا يتساءل عما وراء هذه العوامل ، وإنما تظل قائمة بوصفها العناصر النهائية لكل وجود وكل صيرورة ، ولا تكون هى ذاتها فى حاجة إلى تفسير . أما بالنسبة إلى كرول فإن هذا البحث عن مصدر تلك العناصر وأصلها يبدو أمراً له أهمية عظمى . فكون القوة والمادة موجودتين ، هو أمر أقل أهمية من مسألة تحديدهما — والمشكلة الأساسية فى الفلسفة هى مشكلة تحديد العوامل الأصلية للوجود وتفسيرها . فإذا كانت كل حالة حاضرة للكون تتحدد مقدماً بالحالة السابقة عليها ، وهذه بدورها تتحدد بما يسبقها ، فإنا نواجه عندئذ تسلسلا ممتنعاً إلى مالا نهاية . ولا بد أن تكون هذه السلسلة قد بدأت فى وقت ما ، ولا بد أن يكون هناك تحديد أول ، ومن الواضح فى الوقت ذاته أن القوة لا يمكن أن ترد آخر الأمر إلى القوة بوصفها العلة المحددة لها ، ولا الحركة إلى الحركة . وهكذا فلا بد أن نستنتج من كون شىء موجوداً فى اللحظة الحالية أن « شيئاً » لا بد قد وجد منذ الأزل . غير أن الاعتقاد بأن « الكون » هو الأزلى محال ، إذ أنه ينطوى على القول الممتنع بوجود تعاقب لا نهائى للأحداث . وبذلك لا يتبقى إلا افتراض إله أزلى لا متناه ، بوصفه المحدد الأول للسلسلة الكونية ، أو الروح الخالقة التى هى العلة

النهائية لكل الوجود ، وبالتالى حافظ العملية التطورية بأسرها . وهكذا فإن التطورية ، مع احتفاظها بصحتها الكاملة ، لا تعود نظرية مكتفية بنفسها أو قائمة بذاتها ، وإنما هى تنتقل فى النهاية إلى مذهب للألوهية : وهذا دليل آخر على أنها قد سئمت سفينة المذهب الطبيعى ، التى تهيم فيها ، وأخذت تبحث عن شاطئ تستقر فيه (١) .

أما « درموند » فقد قام بمحاولة مستقلة لإيجاد مكان الدين داخل مذهب العلم الطبيعى . وقد أحرز درموند ، الذى كان قسيساً ولا هوتيا وباحثا علميا ، شهرة مفاجئة بعد النجاح الهائل غير المتوقع ، لكتابه « القانون الطبيعى فى العالم الروحى Natural Law in The Spiritual World » ، وهو الكتاب الذى نشر فى ١٨٨٣ ، وبيعت منه قبل نهاية القرن ١٢٥,٠٠٠ نسخة . وكانت أهم أسباب هذا النجاح ، بالإضافة إلى الأسلوب الشعبى فى الكتاب ، وسهولة فهم محتوياته ، هى أنه تضمن بحثا فى العلم الجديد قام به شخص لا يشك أحد فى تدينه ، ولكنه لم يعمل على هذا العلم — كما يفعـــل غيره من المتدينين عادة — على أنه معاد للدين ، وإنما يعرضه على أنه متفق تماماً مع تعاليم العقيدة المسيحية . وبفضل هذا الكتاب تم التوفيق ، لأول مرة ، بين مذهب التطور الجديد وبين الجمهرة الكبيرة من الناس ، الذين كانوا يهتمون بالمذهب ، ولكن عقيدتهم الدينية تباعد بينهم وبينه . وقد كانت فكرة درموند الأساسية — وهى فكرة غاية فى البساطة ، ولكنها فى بساطتها بناءة إلى حد بعيد — هى أن يمد إلى العالم الروحى تلك القوانين التى تسرى على العالم الطبيعى ، مثلما مدها سبنسر إلى العالم التاريخى الاجتماعى . وهو يعنى ، بعبارة « العالم

---

(١) انظر : فلسفة المذهب الألوهى Phil. of Theism (١٨٥٧) ، و « الأساس الفلسفى للتطور The Philosophical of Evolution » (١٨٩٠) .

الروحى ، عالم الدين قبل كل شىء . فهذا العالم ، فى رأيه ، يخضع بدقة لنفس مبدأ القانون الذى يخضع له العالم الطبيعى ، والمبدآن معاً متماثلان من جميع النواحى . وهكذا فإن القانون الأساسى للوجود كله هو قانون الاتصال ؛ وكل درجة وكل مستوى للوجود يخضع لنفس القوانين التى تربط الجميع فى وحدة شاملة . ومهمة العلم هى أن يثبت طبيعية ما هو عال على الطبيعة ؛ كما أن مهمة الدين هى أن يثبت أن ما هو طبيعى عال على الطبيعة . ويصبح الروحى طبيعياً بنفس المقدار الذى تصبح به الطبيعة روحية . وعيب هذه الفلسفة هو ذلك الخطأ الأساسى ، وأعنى به تجاهل الفارق الحاسم بين هذين العالمين : ففيها خلط لا يكاد يحتمل بين مجالى الوجود اللامتجانسين ، وإزالة كاملة لكل الحدود بين الطبيعة والروح . فالدين إذ يتنكر فى زى العلم يسىء استغلال العلم لأغراضه الخاصة ، ويمضى درموند فى هذا الخلط إلى حد يكون للمرء معه أن يشك فيما إذا كنا هنا نواجه انحطاطا للعقل إلى مرتبة الطبيعة ، أم ارتقاء للطبيعة إلى مرتبة الروح . غير أن الدوافع الباطنة للمذهب تظهر واضحة عندما نجد أن نتيجته النهائية هى القول إن للروح الأولوية على الطبيعة ، وإنه ليس للمادة حقيقة فى ذاتها ، وإنما هى مجرد تجسد للروح ، وإن الروح وحدها هى التى تكشف عن ماهية العالم الحقيقى .

وقد أثمرت فلسفة درموند الشعبية كتاباً آخر هو « ارتقاء الإنسان The Ascent of Man »(١) ، وفيه تحل فكرة الصراع من أجل وجود

---

(١) يلاحظ أن عنوان الكتاب ينطوى على إشارة ، عن طريق التقابل والتضاد ، إلى عنوان كتاب دارون المشهور : « الأصل السلالى للإنسان The Descent of Man » وكلمة Descent يمكن أيضاً أن تعنى الهبوط أو النزول ، ومن هنا قابلها درموند بكلمة « الصعود أو الارتقاء Ascent » .

[المترجم]

الآخر محل فكرة صراع الكائن من أجل وجوده هو ذاته ، بحيث يحاول أن يبين أن الظواهر الأخلاقية لا تظهر فى المجال البشرى وحده ، بل فى مجال أدنى منه بكثير فى المملكة الحيوانية ، وأنها ترتبط أيضاً بالعمليات البسيطة للحياة . فالسلوك الغيرى يسود الطبيعة بأسرها ، وله من القوة ما للأنانية ، كما أن قانون الحب أو الصراع من أجل وجود الآخر — وهو القانون الذى يضعه درموند مقابل المبدأ الداروينى ، يسرى خلال الحياة الكونية بأسرها . وهنا أيضاً يظهر نفس الميل الذى اتضح فى الكتاب السابق — وهو الميل إلى وضع مختلف مجالات الوجود على قدم المساواة ، والجمع بينها فى ظل مبدأ القانون الواحد الذى يربط بينها ويكمن من ورائها جميعاً .

أما « سيلى » ، المؤرخ المعروف ، فقد عالج المشكلة الدينية فى مؤلفين نشرا غفلا من اسمه ، هما : « هذا هو الرجل Ecce Homo » (١٨٦٥ ؛ وهو عرض لتعاليم المسيح ، أثار ظهوره ضجة عنيفـــة) و « الدين الطبيعى Natural Religion » (١٨٨٢) ؛ غير أن موقفه يقل عن موقف درموند وضوحاً . فافتقار أفكاره إلى التحديد القاطع ، والطريقة المختلطة التى تعرض بها ، كل ذلك يترك القارئ متشككا فيما إذا كان يمثل عقيدة طبيعية مبنية على فكرة « شمول الألوهية » وحدها ، أم أنه قد أبقى مكاناً فى نظريته للحجج المؤيدة لمذهب الألوهية والإيمان بما فوق الطبيعة . وعلى أية حال فتفكيره يميل فى الأغلب إلى الاتجاه الأول . فقد كان بدوره ، مثل درموند ، حريصاً على التوفيق بين نظرته إلى الدين وبين العلم الحديث ، وعلى إظهار قوانين الطبيعة على أنها قوانين الله فى الوقت ذاته ؛ وكان مقتنعاً بأن التوحيد بين الله والطبيعة ، وتقديس حقيقة أعلى « فى » الطبيعة ، يكفل لصاحب الذهن العلمى منفذاً لعاطفة دينية مشابهة لتلك التى يبعثها فى ذهن الشخص التقى الإيمان بألوهية علوية مشخصة . غير أن سيلى كان أقل من درموند

بكثير فى درجة التزامه بالإيمان الدينى . وفضلا عن ذلك فإن العوامل الجمالية تلعب دوراً هاماً فى تفسيره للدين . فقد كان يرى أن الظواهر المميزة للمجال الدينى تتمثل فى كل ما يثير الحماسة ويبعث العجب ، وفى كل ما يستحق التبجيل ، وكل ما يبعث فى الإنسان الدهشة أو يكتسب إعجابه . وعلى ذلك فقد رأى أن الحياة الدينية لا تتجسد فى عبادة كائن علوى لا يدرك ، بقدر ما تتمثل فى التفانى الخالص فى سبيل الحقيقة والمعرفة العلمية ، وفى حب الجمال ، وفى نقاء الضمير وحيويته ؛ أى أنها بالاختصار تكون فى كل سعى وراء الحق والخير والجمال . وهكذا فإن تعاليم سيلى ، التى يضفى فيها على القيم الثقافية للإنسان نوعاً من السمو الدينى ، ترتد فى النهاية إلى عبادة للثقافة أكثر مما ترتد إلى عبادة للطبيعة ؛ فهى تعبر عن شخصية واسعة الثقافة تستجيب لحياة الذهن فى جميع أوجه نشاطها ، أكثر مما هى بديل هزيل لعقيدة العالم أو إيمان روح يعد الدين بالنسبة إليها تجربة هامة بحق .

فإذا انتقلنا إلى الأخلاق التطورية ، وجدناها تسير عموما فى مسار أضيق وأوضح معالم من مسار الفلسفة الدينية التطورية ، وإن يكن يوجد هنا أيضاً عدد من الاختلافات والفوارق التى ينبغى ملاحظتها . ولقد أشرنا من قبل إلى سماتها الرئيسية ، وإلى بعض صورها المميزة عند بحثنا لسبنسر وهكسلى ووستر مارك وكليفورد . وما زال أمامنا عدد من المفكرين الذين يحسن جمعهم سوياً ، لأنهم قد أولوا مشكلة الأخلاق أهمية كبرى . وأهم هؤلاء جميعاً هو السير لزلى ستيفن Sir Leslie Stephen (١٨٣٢ — ١٩٠٤) ، الذى تضمن كتابه المنهجى الرئيسى « علم الأخلاق «The Science of Ethics» (١٨٨٢) ما يمكن أن يعد أنضج وأكمل محاولة لبناء الأخلاق على أساس فلسفة تطورية . ولقد كان ستيفن كاتباً موهوباً متعدد الجوانب إلى حد بعيد ، امتزجت كتاباته بالحياة العقلية للعصر الفكتورى على أنحاء شتى ، وكانت لها

ثمرات فى ميدان الصحافة ، وفى ميدان كتابة السير ، وفى التاريخ الفلسفى والأدبى ، وفى الفلسفة المنهجية ، الخ . ومنذ سنة ١٨٨٢ حتى ١٨٩١ كان على رأس مشروع من أهم المشروعات الأدبية الإنجليزية ، وهو القاموس الهائل المعروف باسم «قاموس السير القومية Dictionary of National Biography» والذى أسهم فيه ستيفن نفسه بكتابات متعددة . وأهم أعماله الأخرى « تاريخ الفكر الإنجليزى فى القرن الثامن عشر Hist. of English thought in The XVIII Century » (فى مجلدين ، ١٨٧٦ ، انظر من قبل ص [٨٣]) وهو وصف رائع لعصر التنوير فى إنجلترا ، أعقبه بعد ذلك كتاب أشبه بتكملة للكتاب السابق ، يتعلق بالقرن التاسع عشر ، (هو « أصحاب مذهب المنفعة من الإنجليز The English Utilitarians ، فى ثلاثة مجلدات ، ١٩٠٠) وتشمل كتاباته الأخرى التى يغلب على محتواها الطابع الفلسفى : «مقالات فى التفكير الحر والحديث الصريح Essays on Free Thinking and Plain Speaking» (١٨٧٣) و«دفاع عن اللا أدرية An Agnostics Apology » (١٨٩٣) و « الحقوق والواجبات الاجتماعية Social Rights and Duties » (فى مجلدين ، ١٨٩٦) .

ولقد كان ستيفن ينتمى أصلا إلى أوساط متمسكة بالدين ، حتى إنه رسم قسيساً فى شبابه . ثم عكف فيما بعد على الفلسفة ، وأدى به تأثره المتزايد بمل أولا ، ثم بداروين ، وأخيراً بسبنسر ، إلى الانسحاب تدريجياً من الكنيسة ، حتى تخلى أخيراً عن مركزه الدينى فى عام ١٨٧٥ . ومنذ ذلك الحين أصبح يصف نظرته إلى العالم بأنها نظرة مفكر حر يقول باللا أدرية . وكان فى الشئون الدينية ممثلا كاملا ، ولكنه متأخر ، لعصر «التنوير» ، تقترب آراؤه كثيراً من آراء هيوم ، فيلسوفه المفضل . كذلك كان يدين بموقفه الفلسفى من المسائل الأخرى للتجريبية الإنجليزية الكلاسيكية ولعصر التنوير بقدر ما يدين للمفكرين المحدثين ، واقترب من لوك وهيوم وأخلاقيو

القرن الثامن بقدر ما اقترب فى البداية من مذهب المنفعة عند بنتام ومل الأب والابن ، وبقدر ما اقترب فيما بعد من تطورية سبنسر ودارون .

وهكذا استوعب ذهنه وتشرب كل أفكار التراث الإنجليزى ، الذى كانت لديه به معرفة تاريخية أعمق من معرفة معاصريه به . ففى تفكيره تظهر دواما تلك الخصائص المشتركة لهذا التراث : أعنى العداء للميتافيزيقا ، واللامبالاة إزاء الدين (وهى تزيد فى حالته بحيث تبلغ حد الازدراء ، والإنكار الصريح ، إن لم يكن الإلحاد المعترف به علناً) ، والإهابة المتكررة بالتجربة بوصفها المصدر الوحيد لمعرفتنا (وهو يرى أن الحقيقة الأساسية للاأدرية إنما تكمن فى هذه الإهابة ، لا فى مذهب ميتافيزيقى كما ذهب سبنسر وغيره) ، وتمجيد العلم الدقيق ، الذى يرى أنه الأنموذج الوحيد السليم للفلسفة بدورها ، والذى يبنى عليه كل تقدم بشرى ، ورفض كل الحقائق الأولية ، وكل استنباط وتركيب من العقل الخالص ، وخصائص كثيرة غيرها . غير أن أهميته الفلسفية لا تنحصر فيما هو مشترك بينه وبين السابقين عليه ومعاصريه ، بل فى محاولته الوصول إلى صيغة وحل خاص به للمشكلات التى ورثها . على أنه لم يصل فى هذه المحاولة إلى أية نتيجة إلا فى ميدان الأخلاق .

فإذا كان سبنسر هو الذى وضع أسس الأخلاق التطورية ، فإن ستيفن هو الذى ارتفع بالبناء إلى أعلى نقطة بلغها . وهكذا فإن كتاب ستيفن : « علم الأخلاق » ، ليس مجرد تكملة لرسالة كتاب سبنسر « معطيات الأخلاق » ، وإنما هو يمثل تقدما حقيقياً عليه ، وفيه يعمق المحتوى الفلسفى لكتاب سبنسر ويُعلى من قيمته . وفى وسعنا أن ندرك بوضوح نوايا المؤلف من عنوان الكتاب ذاته . فالأخلاق يمكن أن

تبحث علمياً ، وينبغى أن تطبق عليها المناهج العلمية ، ومن ثم فمن الواجب أن تتحرر الأخلاق من كل تأمل ميتافيزيقى وجزاء دينى ، وتقتصر على التزام حدود التجربة . وفضلا عن ذلك فلا شأن لعلم الأخلاق بالميادين الأخلاقية التى يُفترض أن لها يقينا حدسيا أو أنها مستمدة من اعتبارات منطقية بحتة ، بل إن وظيفتها هى وصف الوقائع الأخلاقية وتحليلها كما تعطى فى التجربة وتعرض للملاحظة ، حتى تستمد منها السمات العامة للسلوك الإنسانى والطبيعة البشرية ، وعليها أن تبحث فى منشأ هذه الوقائع والدور الذى تلعبه فى العملية التطورية الكونية الشاملة . وإذن فالبحث فى الأخلاق يتشابك فى معظم الأحيان مع الأبحاث فى علم البيولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع ، ومن هذه العلوم تستمد الأخلاق كل تبصر أصيل تكشف عنه .

ولهذا الإدماج بين الحياة الأخلاقية وبين الوقائع الاجتماعية أهمية خاصة . ذلك لأن ستيفن يحاول — متجاوزاً فى ذلك المذهب النفعى وسبنسر بمراحل — أن يحرر الأخلاق من كل الحدود والشروط أو الظروف الفردية ، وأن يدمجها فى النسيج الاجتماعى تماما . وإذن فأول ما ينبغى عمله هو تحديد علاقة الفرد بالجماعة . والنتيجة هى ألا نتصور الفرد على أنه وحدة لا تتجزأ ، قائمة بذاتها ، أو المجتمع على أنه مجرد مجموع لمثل هذه الوحدات ، وإنما تكون المحصلة النهائية علاقة عضوية يكون فيها المجتمع ، بوصفه كائنا اجتماعيا ، مشتملا على الكائن المنفرد المنعزل بوصف هذا الأخير جزءاً من كيانه ، ولكن يستحيل تصور هذا الأخير بمعزل عن هذه العلاقة على الإطلاق . وفى هذا الصدد يستخدم ستيفن تعبيراً حيا موفقا ليدل على الفرد ، هو « النسيج الاجتماعى Social tissue » ، ويستخدم هذا اللفظ أيضا للدلالة على الكل الاجتماعى ، بحيث يتمثل الفرد الواحد كما لو كان معزولا فى هذا النسيج الكامل

بكل خيط فى وجوده . ونتيجة ذلك ، بالنسبة إلى سلوك الإنسان ، هى أنه مهما بدللإنسان أن يستهدف غايات وأغراضاً خاصة به ، فإنهمع ذلك واقع تحت ضغط المجتمع إلى درجة واضحة ، وهو يعبر عن مصالح المجتمع حتى لو بدا أن الدوافع الأنانية هى مصدر سلوكه. فحتى تلك الأفعال التى تستهدف صالح الفاعل وحده ، أى إشباع رغبة فردية فى اللذة أو النفع الشخصى ؛ ترجع فى أصلها إلى شخصية الفرد التى هى أساسها ، وهذه الشخصية من نتاج النسيج الاجتماعى إلى حد بعيد جداً ، وتكاد كلها تتحدد وتُشكل بعوامل حياة الجماعة .

أما المعيار الأخلاقى الذى يستتبعه هذا الموقف فليس سعى الفرد الشخصى إلى السعادة ، ولا هو البحث عن أكبر قدر من السعادة لأكبر عددمن الناس ، إذ أن كل النظريات المبنية على فكرة اللذة والسعادة تنطوى آخر الأمر على افتراض أن الفرد ذرة منعزلة مستقلة داخل الجماعة . وإنما المعيار الصحيح هو صحة الكائن العضوى الاجتماعى وكفاءته . فالفعل يكون خيراً من الوجهة الأخلاقية إذا كان يؤدى إلى تقدم ونهوض حقيق فى حياة الجماعة ، والجماعة تكون أقدر على حفظ ذاتها فى الصراع من أجل البقاء إذا كانت المعايير الأخلاقية المتحكمة فى أفرادها تقوم على استهداف سلامة المجتمع من حيث هو كل . والهدف الأخير لكل أخلاق إنما هو سلامة النسيج الاجتماعى وقوته وكفاءته وحيويته ، ولا يكون السلوك متمشيا مع القانون الأخلاقى إلا بقدر ما يتجه إلى تحقيق هذه الغاية . وتزداد حيوية النظام الاجتماعى بقدر ما يصل إلى حالة توازن ويحتفظ بها، وعلى ذلك فإن للأخلاق هدفاً آخر هو الوصول إلى حالة التوازن الاجتماعى والاحتفاظ بها . فإذا ماشئنا أن نعبر عن هذه الفكرة من وجهة نظر التطور الاجتماعى ، لقلنا إن المبادىء الأخلاقية تُقبل بعد عملية انتقاء طبيعى ، وأن النمط الأخلاقى الذى يغلب على الباقين هو الأكثر فعالية ، وهو الأقدر على الحياة ، وهو الذى يكشف عن أكبر قدر من التوازن .

وعلى حين أن ستيفن يرفض النظريات السابقة عليه ، والمبنية على فكرتى اللذة والسعادة ، فإنه يسعى مع ذلك إلى إنصاف مبدأ المنفعة وإيجاد مكان له فى مذهبه الأخلاقى ؛ وبذا يبدو مذهبه هذا على أنه مركب من مبادىء نفعية ومبادىء تطورية ، مع رجحان كفة الأخيرة بالطبع . وهكذا فإن من الممكن التوفيق بين العرض الذى قدمناه من قبل لمذهبه وبين قاعدة المنفعة ، إذا فسرنا الأخيرة بأنها ليست مجرد مبدأ إيجاد اللذة والسعادة ، وإنما هى أيضا مبدأ النهوض بالصحة وحفظ الحياة . فاللذة والصحة ، وإن لم تكونا متفقتين على الإطلاق ، تتبديان فى أفعال تسير على الأقل فى اتجاه متقارب، إذ أن حدوث تعارض بينهما يؤدى إلى إخلال التوازن الاجتماعى. وعلى ذلك فإن تقاربهما ، إن لم يكن هويتهما ، هو أمر يضمنه التطور حتما . غير أن المنفعة ، بمعنى حفظ الحياة ، تثبت فى كل حالة أنها أهم بكثير من المنفعة بمعنى مجرد تحصيل اللذة وطلب السعادة .

وأخيراً فالتطور ينطوى على نتيجة أخرى : فإذا كانت بعض طرق السلوك تكتسب قيمة أخلاقية أعظم من غيرها بفعل الانتقاء الطبيعى ، وتصبح بذلك مفضلة ، أى تقرها الجماعة البشرية ، فمن الواضح أن المهم فى الأمر ليس الفعل الوحيد المنفرد ، وإنما الشخصية التى ينبثق عنها هذا الفعل . وإذن فالتطور لا يولّد ولا يرعى طرقا معينة للسلوك فحسب ، وإنما يولّد ويرعى أنماطا محددة من الشخصية أيضا . فتكوين شخصية متينة يمثل مستوى أعلى فى التقدم الأخلاقى من التدريب على طريقة السلوك هذه أو تلك . وهذا هو التقدم الذى يتحقق فى الانتقال من أخلاقية السلوك الخارجى إلى أخلاقية التعود الباطن . وكلما ازداد الشخص الأخلاقى النموذجى تنظيما ، أصبح لشخصيته طابع أكثر ثباتا وتحددا . وعلى ذلك فإن أعلى قانون أخلاقى ليس هو ذلك الذى يعبّر عنه بالأمر « افعل هذا » ، وإنما بالأمر « كن هكذا » .

وينبغي أن يلاحظ أخيراً أن مذهب ستيفن الأخلاقي قد وجد امتداداً له ، بعد سنوات قلائل ، في أول كتب صمويل ألكسندر Samuel Alexander وهو : «النظام الأخلاقي والتقدم» Moral Order and Progress (١٨٨٩) ، وهو كتاب سنتحدث عنه في موضع آخر [أنظر الفصل الرابع من الباب الثاني] فهذا الكتاب قد تشبع تماما بروح مذهب ستيفن الأخلاقي ، وهو يشبهه في نواح متعددة ، وإن يكن قد كشف عن سمات مستقلة .

أما المذهب الأخلاقي عند « إيدث سِمْكُكس » «Edith Simcox» (١٨٤٤ — ١٩٠١)، الذي سبق مذهب ستيفن بسنوات قلائل، والذي عرضته في كتابها «القانون الطبيعي، بحث في الأخلاق» «Natural Law, an Essay in Ethics» (١٨٧٧)، فهو فرع آخر للمذهب التطوري الطبيعي. ومن الممكن تسميته « بمذهب الكمال Perfectionism » ، إذ أنه يرى أن الهدف المثالي للحياة الأخلاقية والسلوك الأخلاقي هو في الممارسة الكاملة لجميع الملكات البشرية . ويتسم هذا المذهب بأن الطابع التربوي الجمالي يغلب فيه على طابع العمل العلمي — وربما كان ذلك تعبيراً عن طبيعة نسائية مألوفة . فالآنسة سمككس تربط بين المجال الأخلاقي والسياسي وكل مظاهر الحياة الرفيعة للروح ، وبين القوى الطبيعية التي تُنمَّى في الإنسان ، وهي تردّ المبدأ القانوني المتحكم في هذه الحياة إلى مبدأ القانون الطبيعي. فالمعيار الأخلاقي الذي يُستخلص من التطور الطبيعي ويتأيد به ، هو ذلك الذي يتمشى أكثر من غيره مع الطبيعة المميزة للانسان ، أي هو الأكثر تلاؤما مع الإنسانية ، على حين أن أي انحراف عنه يُنظر إليه على أنه نقص وإقلال للقيم الأخلاقية . وإذن فالخير في السلوك إنما يكون في رعاية وتنشئة نمط إنساني مثالي ، عن طريق المضي في كل قدرة طبيعية إلى أعلى وأكمل ما يمكن أن تصل إليه من درجات التحقق . وما الكمال الأخلاقي إلا تحقيق القانون الطبيعي الذي يخضع له الوجود البشري بدوره . وهكذا يُطلب إلى الفرد، بوصفه فاعلا ، أن يتعاون تعاونا فعالا مع القوى السائدة في الكون ، على

حين أنه ، من حيث هو كائن مفكر ، ينحنى أمامها فى خشوع لأوامرها بروح من الاستسلام الدينى .

أما ألفرد بارات Alfred Barratt (١٨٤٤ — ١٨٨١) ، فقد كان شغوفا بالفلسفة رغم كونه قد احترف مهنة المحاماة ، ونشر وهو لم يزل فى الرابعة والعشرين من عمره كتابا أخلاقيا (هو « الأخلاق الفيزيائية Physical Erhics » ، ١٨٦٩) ، يتفق مع الأخلاق التطورية فى النظر إلى الوجود الأخلاقى للإنسان على أنه ناتج عن تنمية وجوده الطبيعى ، وبذلك يكون حصيلة للعوامل والظروف الفيزيائية والبيولوجية والفسيولوجية التى تجعله على ما هو عليه . وتتمثل لدى بارات بدوره بوضوح نزعة المذهب التطورى إلى الخلط بين حدود مختلف مستويات الوجود ، وهذا يؤدى به إلى أن يجعل لمستوى « الطبيعة » مكانا بارزاً مميزاً عن كل ماعداها ، ويناظر ذلك فى مجال المعرفة تمييز ورفع لمكانة العلوم الطبيعية فوق كل العلوم الأخرى . وعند هذه النقطة يدعو ، باسم وحدة المعرفة كلها ، إلى ضرورة إدراج الأخلاق بدورها تحت التفكير العلمى ، فى ظل المثل الأعلى للمعرفة . وهذا هو ماتعبر عنه عبارة « الأخلاق الفيزيائية Physical Ethics » — أى أن أساس العلم هو الطاعة العاقلة لقوانين الطبيعة . وفى هذا الكتاب المبكر تظهر علامات واضحة على مواهب بارات العقلية الفائقة ، وهو ينطوى على سمات أصيلة عديدة ، رغم أنه لا يزيد فى عمومه عن أن يكون مجرد إنتاج متوسط . وقد استمد الكتاب قوة دافعة كبيرة من سبنسر ، الذى يسميه بارات أعظم فلاسفة عصره ، غير أنه يمضى قدمـا بهذه القوة الدافعة بحيث تكتسب شكلا مستقلا . غير أن موت بارات المبكر لم يتح له جنى ثمار حماسته الفكرية فى مؤلف أعظم . ولقد كانت تلح عليه قرب نهاية حياته مشروعات شاملة لمذهب ميتافيزيقى كونى شامل ، ونشر ما تم حتى وفاته فى كتاب بعنوان « التفسير الفيزيائى لما بعد التجربة

«Physical metempiric» (١٨٨٣) . وتشهد الأفكار التى يعرضها فى هذا الكتاب ، بالمثل ، على قوة تفكير بارات ، الذى كان يسير فى اتجاه فلسفة للذرات الروحية ، يتردد فيها صدى ليبنتس . وبذلك كان يتباعد عن مذهبه الطبيعى الذى قال به فى البداية .

ولقد كان آخر تعبير عن الأخلاق التطورية فى القرن التاسع عشر هو «أصل الغريزة الأخلاقية ونموها The Origin and Growth of the Moral Instinct» (١٨٩٨) ، من تأليف ألكستدر سَذَرلاند «Alexander Sutherland» (١٧٥٢ — ١٩٠٢) ، وهو صحفى وكاتب كان يعيش فى استراليا ، ولم يخض ميدان الفلسفة إلا هذه المرة وحدها . وهو يهتم فى كتابة هذا — كما فعل وسترمارك فى كتابه — بالبرهنة تجريبيا على وجود حاسة أخلاقية من أدنى مستوى حتى أعلى أنماط الحضارة البشرية ، كما يهتم بمسألة مرتبطة بها ، هى التقدم الأخلاقى للبشرية . ويرى « سذرلاند » أن الغريزة الأخلاقية الأولى والأصلية هى التعاطف ، الذى يُرجع جذوره إلى حب الأم . ويلعب التعاطف ، حتى فى حياة الشعوب البدائية ، دوراً ضابطا حاسما ، ويتمثل موضوعيا فى معايير وقواعد متعددة . ومنه تنشأ فكرة الواجب فى مرحلة تطورية أعلى ، وهذه بدورها تصطبغ بصبغة باطنة ، وتتحول إلى الشعور بالاحترام الذاتى . وبعبارة أخرى فأداء الواجب هو نتيجة الاحترام الذاتى الباطن ، وليس مجرد فعل يقصد منه المنفعة الخارجية : ويرتد الواجب إلى ضمير باطن ، وبذلك تصل الحياة الأخلاقية إلى أنبل تجسد وأعلى تحقق لها .

ولقد كان أهم مذهب للأخلاق التطورية ظهر عند مطلع القرن العشرين هو مذهب ل . ت هبهوس L. T. Hobhouse ، وذلك فى كتابه «الأخلاق فى تطورها Morals in Evolution » (فى مجلدين ، ١٩٠٦) وسوف نتحدث فيما بعد عن هذا الكتاب ، الذى كان آخر أمثلة المدرسة التى نحن

بصددها ، عندما نناقش آراء هذا المفكر فى مجموعها [أنظر الجزء الأخير من هذا الفصل] .

بقى علينا أن نبحث ميدانا قريبا من الأخلاق ، اكتسب بفضل العلم الجديد والفلسفة الجديدة إمكانيات خصبة للتطبيق ، وأعنى به علم الاجتماع . وهنا أيضا حدد سبنسر معالم الطريق الذى تعين على الباحثين الآخرين المضى فيه أبعد منه . ولكن لما كانت معظم أعمالهم تنتمى إلى مجال العلم المتخصص ، فنى وسعى أن أحذفهم من هذه الدراسة . ومع ذلك ، فإلى جانب تلك الأعمال ذات الأهمية العامة ، والتى ذكرت من قبل أو ستذكر فيما بعد فى سياق آخر ، ينبغى أن نلفت النظر إلى عمل لقى فى أيامه تقديراً كبيراً ، وحاول أ يستخلص مافى الداروينية من قيمة لعلم الاجتماع ، ويجعلها بحثا مثمراً . ذلك هو كتاب « بنجامين كيد Benjamin Kidd » (١٨٥٨ — ١٩١٦) « التطور الاجتماعى Social Evolution (١٨٩٤) . ولقد صادف هذا الكتاب من النجاح بقدر ما صادف كتاب دراموند : « القانون الطبيعى فى العالم الروحى ، » [١] وكانت عوامل النجاح متشابهة فى الحالتين إلى حد بعيد . فقد ساهم فى هذا النجاح شعبية الأسلوب وتأثيره فى النفس ، والوضوح الشفاف لتفكيره . غير أن السبب الرئيسى لهذا النجاح هو أن الدين قد تلقى نجدة من مذهب من ألد أعداء الدين ، وهو الداروينية . وكان هذا كافيا لجعل الجمهور يستقبل الكتاب بحماسة شديدة ، بينما وقفت الأوساط العلمية منه موقفا أشد تحفظاً بكثير .

---

(١) أعيد طبع هذا الكتاب ونشره مرارا (عشر مرات فى السنة الأولى بعد ظهوره) وترجم الى جميع اللغات الأوربية تقريباً .

ويمكن القول أن علم الاجتماع عند « كيد » قد اقتبس الأفكار الرئيسية فى نظرية الأصل السلالى theory of descent بحذافيرها — أعنى فكرة الصراع من أجل البقاء، والانتقاء الطبيعى، وبقاء الأصلح، ووراثة الصفات، الخ — وقد اقتبس هذه الفكرة الأخيرة بالمعنى الذى أضفاه عليها فيزمان[1] Weismann (الذى تأثر به كيد كثيراً) أكثر مما اقتبسها بالمعنى الداروينى. فالقانون الحيوى للحياة البشرية، الفردية والاجتماعية، وكذلك للعلاقات المتبادلة بين الفرد والمجتمع، هو نفس القانون الذى يسرى على الحياة الحيوانية: أى الصراع والنضال الذى لا ينقطع ولا يرحم، والانتقاء والرفض، والتقدم والنمو. ولا يحدث التعارض بين مصالح الأفراد فحسب، بل بين مصالح الكائنات الاجتماعية أيضاً، وأخيراً بين مصالح مجتمعات بأكملها فى علاقاتها المتبادلة. ويرجع ظهور جميع أشكال المجتمع إلى الصراع من أجل الوجود عن طريق عمليات طبيعية كانتقاء السلالات، كما أن هذه الأشكال تظل خاضعة لقوانين هذه العمليات. وهنا نستطيع أن نقول إن النظرية حتى الآن هى نظرية بيولوجية خالصة فى المجتمع، بالغت فى حد التطرف فى تأكيد المبدأ الداروينى حتى تطبقه على الحياة الاجتماعية. غير أن « كيد » يخلط عند هذه النقطة بهذا النسيج الاجتماعى سلسلة من الأفكار الرئيسية التى تضفى على نظريته طابعها المميز، والتى يرجع إليها قبل غيرها، الطابع الجذاب فى هذه النظرية. فهو أولا يبالغ دون تحفظ فى تقدير أهمية العوامل العاطفية فى الإنسان، وفيما يستتبعه ذلك من إقلال من أهمية العوامل العقلية والذهنية، وذلك لصالح رأى فى علم الاجتماع يغدو، لهذا السبب، مبنياً على أساس عاطفى قبل كل شىء. وهكذا يرى « كيد » أن الصفات العاطفية،

---

(١) أوجست فيزمان [١٨٣٤ — ١٩١٤] عالم بيولوجى ألمانى، كان أستاذاً لعلم الحيوان بجامعة فريبورج. له أبحاث هامة فى نظرية الأصل السلالى، وأدخل تعديلات أساسية على النظرية الداروينية وفكرة التطور بوجه عام. [المترجم]

لا العقلية ، هى أول الصفات التى تولدها وترعاها عملية الانتقاء الطبيعى ، وهى التى تشجع على النهوض البشرى .

وهو يعزو إلى الصفات الأولى فعالية اجتماعية أقوى بكثير مما يعزوه إلى الثانية . بل إنه يذهب إلى حد القول إن كل ما يرتبط بالعقل ، والفهم والتعقل والعلم — أى بالاختصار بمعقولية الإنسان — هو عامل معاد صراحة للتطور ، وعقبة فى وجه التقدم — ومن ثم فلا يوجد فى نظره ارتباط علىّ بين ارتفاع مستوى النمو الاجتماعى والذهنى ، وهو يرى أن الاختلاف الذى يميز تلاميذ المدارس فى المستويات الحضارية العليا عنهم فى المستويات الدنيا ، ليس اختلافاً فى التقدم العقلى ، بل فى مدى نمو القوى العاطفية . وهكذا أدخل عاملا جديداً على المذهب التطورى ، لم يسبق لأحد التنبيه إليه ، أو على الأقل لم ينبَّه إليه بمثل هذه الصراحة وهذا التحمس ، إذ أن التطورية ، كما عرضها كل ممثلها البارزين ، كانت تشيد بالمعرفة والعلم (وبالتالى بالإنسان من حيث هو عاقل) بوصفها مثلا علياً ، وجعلت كل نهوض فردى واجتماعى متوقفا عليها . أما عند « كيد » فإن الإحساس يقوم بالدور الذى كان يقوم به العلم ، فيصبح العامل الأول فى التطور الاجتماعى — أى العامل الذى يكوّن المجتمع بحق . فهو نقيض العقل ، وهو على عكسه يبدى فعالية اجتماعية كبيرة ، ويتضح أنه هو القوة الدافعة بالتطور إلى أعلى .

غير أن عرضه ينطوى على نقطة أخرى ، تماثل السابقة فى أنها بدورها لم تقترن من قبل ابداً بمبدأ التطور . فكيد يوحد ، بطريقة عامة خشنة سريعة مميزة له ، بين عالم الشعور ومجال الدين (وكذلك بينه وبين مجال الأخلاق ، ولكن بمعنى ثانوى) . ويستتبع هذا الرأى بضعة نتائج غريبة جداً بالنسبة إلى التطور والتاريخ . وينبغى أن يلاحظ أولا أن المفهوم الذى يربطه كيد بالدين يشابه كل مفاهيمه وصيغه الأخرى فى افتقاره

إلى التحدد والوضوح . وعلى أية حال فإنه يعنى بالدين ظاهرة اجتماعية فى المحل الأول ، ولا يمل من تأكيد طابعه العاطفى فضلا عما فيه من جزاء خارج عن العقل . وهو يستبعد عنه كل العناصر المعقولة بوصفها متناقضة معه تناقضا أساسيا ، ويُعلى من قيمة طابعه الأخلاقى فوق طابعه الدينى الصرف . وهكذا يصل بنا ، عندما يتأمل الأمر من وجهة نظر التطور الاجتماعى ، إلى النتيجة القائلة إن الدين يمثل مبدأ الانتقاء الحقيقى فى الصراع من أجل البقاء . فالعملية التطورية تُعلى أولا وقبل كل شىء الطابع الأخلاقى الدينى ، إذ ترى أن هذا العامل هو الذى يثبت فعالية اجتماعية تفوق فعالية كل عامل آخر ، ولا سيما النظرى . فليس ثمت قوى تشجع على التقدم الاجتماعى بقدر القوى الأخلاقية والدينية . وكل الشعوب المتدينة لابد أن تتغلب فى الصراع من أجل الحياة على الشعوب غير المتدينة وتثبت أنها أصلح للبقاء . والدين هو أعظم قوة اجتماعية موجودة ، وقيمته تتضح فى أنه يثبت أنه أقوى سلاح فى صراع الأجناس والشعوب المتنافسة . وأهم الأسباب المؤدية به إلى اكتساب هذه الأهمية البارزة أنه يثير المشاعر الغيرية فى الإنسان ويرعاها ، ويعلمه إنكار الذات فى سبيل الجماعة . وكل هذه أمور يعجز عنها العقل ، الذى هو وظيفة هدامة أكثر منها بناءة. وأعلى صور التركيب الاجتماعى هى تلك التى تبنى على أكبر قدر من الإيمان الدينى والإرادة الأخلاقية ، وأعلى صور الإيمان الدينى هى المسيحية ، التى يرى « كيد » أنها هى عَصَب الحضارة الغربية بأسرها ، والدعامة الأساسية التى يرتكز عليها البناء بأكمله . ويقترن بهذه الفكرة تفاؤل واضح التعصب فى التقدم ، يضلله الإعجاب الأعمى بالتقدم الرائع الذى تحقق فى عصره ، حتى لينسى ما يحمله هذا العصر ذاته فى ثناياه من عيوب وأخطاء .

وتقترن بهذا أيضا مناقشات متعلقة بفلسفة التاريخ ، ومعنى المدنية الغربية ودلالتها ، كما يعرضها كيد فى مؤلف تال هو: «مبادىء المدنية الغربية

The Principles of Western Civilization (١٩٠٢) . غير أن هذا لا يعدو أن يكون تكرارا مطولا لحججه السابقة، ولا يكاد يحوى أية أفكار جديدة. ومثل هذا يصح على كتابه الأخير: «علم القوة» The Science of Power (الذى نشر بعد وفاته سنة ١٩١٨) ، وهو بدوره كتاب أحرز نجاحا عظيما، وكُتب تحت تأثير الحرب العالمية الأولى . ويتضح مقدار عناد « كيد » فى تشبثه بمبادئه إذا أدركنا أن كارثة مدمرة كالحرب العالمية الأولى قد عجزت هى ذاتها عن شفائه من وهم التقدم المسيطر عليه .

وينبغى أن يتسع المقام هنا للكلام عن كاتب آخر احتل مركزا مستقلا ، بل مركزا منعزلا فى نواح عدة ، داخل الحركة التطورية ، إذ أنه قد خرج عن إطار النظرية التطورية أكثر مما التزم حدود هذا الإطار . ذلك هو صمويل بطلر Samuel Butler (١٨٣٥ — ١٩٠٢) ، وهو من أطرف شخصيات العصر الفكتورى ، إذ كان رساما وموسيقيا وفيلسوفا وأديبا كاتبا وناقدا ومترجما ومتبحرا فى شعر هوميروس وشيكسبير، ومؤرخ سير وروائيا ومربى أغنام وقد تمكن ، رغم تعدد أوجه نشاطه ، من أن يضيف عناصر أصيل خلاقة إلى كل الميادين التى اهتم بها على وجه التقريب. ولكنه لم يكن متخصصا أو خبيرا محترفا فى واحد من هذه الميادين ، وإنما كان فيها كلها هاويا عبقريا ، وموقظا ومثيرا للاهتمام لدى الآخرين ، يعثر أفكاره وخيالاته الرائعة بسخاء كاد يصل إلى حد الإسراف المفرط. ولقد كان يتخذ موقف المعارضة من كل الآراء والقوى السائدة فى عصره تقريبا ، وكان على خلاف مع المعايير والقيم السائدة فى كل المجالات تقريبا، ووقف يعارض كل ما كان مقدسا وصحيحا ، فى أعين معاصريه ، فى مجالات الأخلاق والدين والكنيسة والعلم والفلسفة والتعليم . وهكذا كان يسبح ضد تيار عصره ، ويهز العالم من سباته ، وكانت شخصيته منعزلة غير محددة المعالم ، ولكنها كانت رغم ما تعرضت له من نقد وإنكار، خلاقة زاخرة بالمعانى بالنسبة إلى المستقبل .

ومن الصعب أن يحدد المرء الموضوع الأساسى لاهتمام شخصية لها تلك الأوجه والنواحى المتعددة التى كانت لبطلر ، ولكننا نستطيع أن نفترض أنه كان ينتمى إلى مجال الفكر . فقد كان له أية حال ذهن فلسفى من الطراز الأول ، وإن يكن قد افتقر إلى التعليم والمنهج الذى يتميز به المتخصص والدارس المتبحر ، وكان تفكيره يشع فى معظم أوجه نشاطه الأخرى ، ومن السهل التعرف عليه فيها (ولا سيما فى الروايات) مثلما يمكن التعرف عليه فى مناقشاته الأقرب إلى الروح المنهجية . ولقد كان تحرر ذهن بطلر ، الذى كان له عقل من أذكى وأرق وأجرأ العقول فى عصره ، أقرب إلى طابع التحرر من الأوهام ومن قيود التراث وأغلاله ، منه إلى طابع « المفكر الحر freethinker بالمعنى المألوف لهذه الكلمة . ورغم أنه كان هداما إلى حد غير قليل فى نقده الشكى وتهكمه ، فإن تفكيره كان إيجابيا بناء ، ومعبرا عن قوة خلاقة متأصلة فيه .

والفكرة الرئيسية فى فلسفة بطلر هى فكرة التطور أو النمو . ورغم أنه أدخل على هذه الفكرة تعديلات كبيرة ، ووسعها إلى حد بعيد ، فقد ظلت إلى النهاية مستحوذة عليه . ولقد كان واحدا من تلاميذ دارون ، ورحب بأفكار أستاذه بحماسة بمجرد ظهورها ، وكانت تعنى بالنسبة إليه تجربة تحكمت فى توجيه تفكيره التالى . ولكنه لم يكن الرجل الذى يكتفى بقبول أفكار تنقل إليه ، أو يدين بها لمجرد كونها هى المسيطرة على الأذهان فى عصره . بل إنه ، على العكس من ذلك ، سرعان ما وجد نفسه معارضا لها فى النقاط الرئيسية ، ونظرا إلى أنه كان فى الأصل واحدا من أوائل أنصارها ، فقد أصبح الآن واحدا من أوائل نقادها . ومن المؤكد أن اختبار بطلر النقدى لنظرية الأصل السلالى theory of descent هو أرق وأعمق نقد ظهر فى انجلترا حتى نهاية القرن السابق ، وهذا يرجع أساسا إلى أن هذا النقد لم يتعرض للمبدأ الجديد من الخارج ، أو تطبيق معيار معد مقدما يحكم به عليه ، وإنما تعرض له بمعيار يرجع فى أصله إلى باطن

النظرية ذاتها ، ومن ثم فقد هدمها وقلبها رأساً على عقب فى عقر دارها .
ويمكن القول أن بطلر قد استبق ، بطريقة ضمنية على الأقل ، إن لم يكن بطريقة صريحة ، تلك التعديلات والتجديدات التى لم تدخل على الداروينية إلا بعد وقت طويل ، وذلك فى كتابات نيتشه وبرجسون ، والمذهب الحيوى الجديد Neo Vitaliem والبرجماتزم وفلسفه الطفرة Emergence .
فهنا كان بطلر ، كما كان فى نواح أخرى ، سابقا عصره بمراحل ، ورغم أن حياته تنتمى إلى القرن التاسع عشر ، فإن ذهنه ينتمى إلى القرن العشرين .

وليس فى وسعنا أن نشير إلى تلك الأفكار النيرة الأصيلة التى ندين بها لبطلر - والتى كانت فى عصره جديدة غير مألوفة ، وأصبحت فى وقتنا الحالى شائعة - إلا بطريقة موجزة وبعبارات عامة . ولنبدأ بأبرز النقاط أولا : فقد أدرك بطلر منذ وقت مبكر ، ببصيرة نفاذة ؛ أن مذهب التطور معرض لخطر التيه فى بيداء فلسفة مادية آلية قاحلة ، ومن ثم فقد اتجهت كل جهوده إلى إعادة المذهب إلى طريق التفسير المثالى والغائى للحياة . ولقد اهتدى إلى حليف فى شخص الفيلسوف الألمانى إدوارد فون هارتمن E. Von Hartmann ، الذى اتفق معه فى أساسيات نقده للداروينية ، وإن يكن قد رفض أنظاره الميتافريقية فوضع فكرة وجود طاقة خلاقة للحياة مقابل آلية الانتقاء والوارثة ، وافترض وجود نوع من القوة الأولية أو الإرادة الأولية التى تسود كل جزء من الكون ، وتجمع الكل سويا فى كائن عضوى كونى واحد . وهكذا أصبحت الفكرة التى تحتل مكانة الصدارة لديه هى فكرة الحياة بوصفها مبدأ خلاقا - لا تلك الحياة البيولوجية البحتة غير المكترثة بالقيم ، وإنما الحياة التى كان لها من القيمة والجدارة المؤكدة ما نسبته النظريات الحيوية المتأخرة إليها . وتتضح أهمية تفسير بطلر للحياة بوجه خاص فى بحثه فى الذاكرة ، وهو الذى كان يشبه بحثا آخر سبق أن قام به إ .

هيرنج E. Hering[١] ، وإن لم يكن بطلر قد عرفه ، وازداد شيوعا فيما بعد بفضل مذهب « سيمون R. Semon[٢] » فى « التذكر mneme » . وتبعا لهذا المذهب ينبغى أن ينظر إلى « الحياة » على أنها صفة فى المادة العضوية تتمكن بفضلها تلك المادة من التذكر ، وتكون المادة « حية animate » بقدر ما تكون لها هذه القدرة . وتتمثل هذه الصفة حتى فى أصغر خلية ، وإن تكن فيها غير واعية ؛ وإليها يعزو بطلر العمليات النفسانية الغرضية الواعية ، بل يعزو أيضا كل نوع من التحقق اللاشعورى ، من تكرار وتعود ووراثة ، وأخيراً عملية التطور ذاتها . ويكفى هذا لإيضاح أن الذاكرة ليست مجرد ظاهرة فردية ، وإنما هى صفة يمتلكها الجنس بأكمله ، وأن هناك نوعا من « الذاكرة القَبَلية tribal memory » تبدأ عملها عند مولد الفرد ، ولا تنقطع بموته ، الذى لا يعدو أن يكون تغييراً للذاكرات. وهكذا يمكن توريث الذاكرة من حيث هى وظيفة ؛ وبقدر ماهى موروثة فإنها تسمى بالغريزة ، وتصبح العادة غريزة عندما تمارسها الأجيال المتعاقبة بدرجة كافية من التكرار والانتظام . ولا اختلاف بين الغريزة والعقل intellect من حيث المبدأ ، وإنما يختلفان فى الدرجة ، إذ أن الأفعال التى يكون أصلها عقليا قد تنحدر إلى مرتبة الغرائز إذا ما تكررت بقدر كاف . وهذا يصدق أيضا على الفرق بين العضوى واللاعضوى . فبطلر يرى أنه لا توجد أية هوة فاصلة بينهما ، وإنما تُعبر الحدود على الدوام فى كلا الاتجاهين . فحتى المادة غير الحية ذاتها قادرة على « التذكر » ، وبقدر

---

(١) ايفالد هيرنج (١٨٣٤ — ١٩١٨) عالم فسيولوجى ألمانى ، كان أستاذا بجامعة ليبتسج ، من أهم مؤلفاته المتعلقة بهذا الموضوع « الذاكرة بوصفها وظيفة عامة للمادة العضوية » وقد مهد الطريق لنظرية سيمون Semon فى التذكر . [المترجم]

(٢) ريشارد سيمون ، تأثر بفكرة هيرنج القائلة إن التذكر ليس ظاهرة نفسية فقط ، بل هو أيضاً قدرة عامة للكائن العضوى . فكان يرى أن التذكر صفة أو قدرة فى البروتوبلازم . أهم مؤلفاته فى هذا الموضوع : « التذكر بوصفه مبدأ الثبات وسط تغير الحوادث العضوية » . [المترجم]

ماهى كذلك يمكن أن تعد حية . وكل الكائنات الحية مكونة أساسا من نفس المادة ، وكان يمكن أن تكون متماثلة من جميع الأوجه لولا تباين « ذاكراتها » ، واختلاف قدرتها على التذكر ، والذكريات الفعلية المختزنة فيها .

ومع ذلك فمن الواجب ألا تُفهم فكرة بطلر عن الذاكرة بمعنى آلى ؛ فهى فكرة غائية تماما ، مَثلها مثل الحياة التى يكون قوامها الفعلى هو هذه الذاكرة . فالحياة غرض ومقصد وإرادة وتطلّع إلى الأمام بكل معانى هذه الكلمات ، أى هى بالاختصار غاية خلاقة ، وليست مجرد عملية آلية أو تفاعل متخبط بين قوى طبيعية . وينساب مجرى الحياة فى جميع مراحل التطور العضوى (بل فى جميع مراحل التطور غير العضوى أيضا ، وذلك بمعى أوسع فى الكم وأضيق فى الكيف) ، فيوحِّد بين كل كائن حى وبين السلسلة اللامتناهية لأسلافه ، ويكتسب كل كائن طابعه الفردى المستقل بفضل تلك الفعالية الدائمة المستمدة من تلك السلسلة ، والتى تؤدى وظيفتها دون وعى كما تُختزن فى الذاكرة . غير أن القوة الدافعة الأولى التى تتحرك فى كل حياة عضوية وتنشطها ، هى الإرادة ، ويرتبط بها الإيمان الذى يُعطى الإرادة القدرة على أن تصبح ما تختاره ؛ وفى رأى بطلر أن قدرة الإرادة هائلة إلى حد أنه لو أرادت الحمامة بعزم وتصميم أن تصبح طاووسا ، لما حال بينها وبين ذلك أى انتقاء طبيعى .

وإن المرء ليلمس هنا مقدار التحول الذى طرأ على مقولات دارون ، ومدى الطابع الجديد المختلف تماما الذى انطبعت به النظرية التطورية . فالطريق الذى سلكه بطلر هو بالتأكيد ذلك الذى يؤدى من الآلية إلى الغائية ، ومن الحتمية إلى حرية الإرادة ، ومن « النزعة البيولوجية » إلى النزعة الحيوية ، ومن الطبيعية إلى المثالية ، ومن الانتقاء الطبيعى كما قال به دارون إلى « الدفعة الحيوية élanvital » الخلاقة كما قال بها برجسون ، وفكرة « الطفرة emergence » عند ألكسندر ، بل وإلى التحليل النفسى كما قال

به فرويد آخر الأمر ؛ ولم يكن ذلك كله إلا تعبيراً عن شخصيته المتألقة حيوية وذكاء[1] .

ولقد كانت فلسفة بطلر إشارة إلى نقطة التحول فى المذهب التطورى الطبيعى ، وعلامة على حلول ساعة تقرير مصيره . ومع ذلك فإن أفكاره الرائعة ، التى توصل إليها بلمحات حدسية أكثر مما استخلصها علميا ، لم تثر الاستجابة التى كانت جديرة بها خلال حياته . ولم يكن لها إلادور ضئيل فى العملية الطويلة التى أعيدت بها صياغة فلسفة التطور ووضعت فى قالب جديد ابتداء من مطلع القرن العشرين . وقد تضافرت فى تحقيق هذه النتيجة قوى متعددة ومتنوعة ، تنتمى إلى مدارس وجماعات متباينة ، ولكن أقواها وأنجحها وأبعدها أثرا كانت تلك التى ترجع فى أصلها إلى فلسفة برجسون . فقد كان كتابه « التطور الخلاق L'Evolution Créatrice » هو الذى أحدث التحول الحاسم فى اتجاه التفكير التطورى ، إذ أنه رغم بقاء شكل فكرة التطور على ما هو عليه فى ذلك الكتاب ، فإن مضمونها ومحتواها قد تغير تماما . وأوضح مظهر للهوة الشاسعة التى تفصل بين النظرية القديمة والنظرية الجديدة هو اختبار برجسون النقدى الموجز لسبنسر ،

---

(١) وهناك أيضاً طريق مباشر يؤدى من بطلر إلى برنارد شو . ولقد اعترف هذا الأخير بذلك مراراً ، وأشاد كثير بعبقرية بطلر . ولقد كانت أفكار بطلر هى التى تحكمت فى أهم عناصر تفكير شو الخاص ووجهته (انظر تصديرى « الميجر باربارا Major Barbara » والعودة إلى متوشلخ Back to Methuselah) .

وقد كانت مؤلفات بطلر الرئيسية هى : الحياة والعادة Life and Habit (١٨٧٧)؛ والتطور قديماً وحديثاً Evolution Old & New (١٨٧٩) ؛ و « الإله المعروف والإله غير المعروف God the Known and God the Unknown »(١٨٧٩) ؛ و « الذاكرة اللاواعية Unconscious Memory » (١٨٨٠) ؛ و « حظ أم براعة Luck or Cunning ? » (١٨٨٧) ؛ وكذلك الروايات : إروون Erewhon (١٨٧٢) ؛ « عود إلى إروون Erewhon Revisited » (١٩٠١) ؛ و « وطريق كل جسد The Way of all Flesh » (١٩٠٣) .

وهو الاختبار الذى ختم به كتابه الرئيسى (أنظر التطور الخلاق ، ص ١٩٢ — ٢٩٩ ، الترجمة الإنجليزية ص ٣٨٤ — ٣٩١) . فهو هنا يشرح كيف أن المعنى الحقيقى للتطور ، بوصفة نموا متقدما devlopment قد فات سبنسر تماما . ولقد كان من نتيجة عمل برجسون أن أصبح من المستحيل بعد ذلك قيام فلسفة تطورية بالأسلوب القديم . صحيح أن الأشكال القديمة ما زالت موجودة ، ولكنها أشكال لا حياة فيها ؛ ورغم أننا مازلنا نصادف حتى يومنا هذا متعصبين للمذهب القديم ، فإن كل مفكر لديه أى شىء حقيق يقوله فى هذه المشكلات أصبح منذ ذلك الحين يقف ، وينبغى أن يقف ، فى دائرة نفوذ تفكير برجسون .

وهذا يصدق أولا وقبل كل شىء على فلسفة « الطفرة Emergence » التى أصبحت اليوم جزءا من تراث المذهب التطورى . وهى تكوّن تيارا ضخما فى الفكر الأنجلوسكونى المعاصر ، وترتبط على أنحاء شتى بالمذهب القديم ؛ غير أن ما تتميز به هو أن البرجسونية متغلغلة فيها تماما . ولا يمكن تصورها بدونها . وعلى ذلك فلن نتحدث فى هذا المقام عن هذه المرحلة القريبة العهد فى النظرية التطورية ، وإنما سنعود إلى ممثليها المتعددين فى سياقات أخرى . وإذا استثنينا الفكرة الواحدة التى ساهم بها ليويس (انظر ص [١٢١]) ، فإن أهم ممثليها ، أعنى مؤسس النظرية ، هما الكسندر ولويد مورجان Lloyd Morgan ، ومن الممكن تتبع تأثيرها ، بدرجات تتباين عمقا ، فى كتابات هبهوس ، وشيلر Schiller ومكدوجال McDougall وولدُن كار Wildon Carr وسمطس Smuts ، ومن الأمريكيين ديوى Dewey وسيلرز Sellars وبريتمان Brightman وسبولدنج Spaulding ، أى لدى مفكرين ينتمون إلى مدارس فكرية متباينة كل التباين . وما قيل على نظرية « الطفرة » يصدق أيضا على البرجمانية ، إذ أن هذه ، وإن لم تكن تعد منتمية إلى التطورية بحق ، فإن لها صلات ببعض فروعها فى أفكار رئيسية عديدة لها .

ولكن من المهم أن نلاحظ أن أهم ممثلى البرجماتية من الإنجليزية، وهو شيلر F. C S. Schiller ، قد ظهر تفكيره من الداروينية مباشرة ، وأن مذهبه الناضج لا ينطوى بدوره على أى شىء يتعارض مع هذا الأصل. فأول مرحلة سابقة على البرجماتية فى تفكيره ، وهى التى تتمثل كتابة «ألغاز أبو الهول The Riddles of the Sphinx » (١٨٩١) ، مبنية كلها على أساس تطورى ، بل إن هذا الكتاب قد عبر بطريقة مستقلة عن نظريات دارون وسبنسر ذاتها ، وإن يكن يدين لها بالكثير بطبيعة الحال (انظر فيما بعد الفصل الثانى من الباب الثانى) . ولكن البرجماتية بدورها لم تكن بمنأى عن التأثر بذلك التحول الذى أدخل على مبدأ التطور، إنما استوعبته ضمن تعاليمها .

على أن الاتجاه الفكرى البرجسونى لم يقتصر فى تأثيره على هذا ، وإنما تغلغل — ومازال بالفعل يتغلغل — فى الفلسفة الحديثة على أنحاء شتى . غير أنه قد انقسم إلى عدد من التيارات والنزعات بلغ فى ضخامته حدا يجعل من المستحيل الآن النظر إليه على أنه تركيب موحد . والدليل على ذلك أنه منذ بداية تأثير البرجسونية أصبح كل مفكر إنجليزى ينتمى ، فى نواح معينة ، إلى المعسكر التطورى ، أو يشيد بالتطورية فى هذه النقطة أو تلك على الأقل .

وسوف نختتم هذا القسم ببحث أكثر تفصيلا لفلسفة هبهوس [1] ،

---

(١) درس ليونارد تريلونى هبهوس Leonard Trelawny Hobhouse (١٨٦٤ — ١٩٢٩) وعلم فى جامعة أكسفورد فيما بين سنتى ١٨٨٣ و ١٨٩٧ ، واشتغل صحفياً فى مانشستر من ١٨٧٩ إلى ١٩٠٢ ، ومنذ ١٩٠٢ جمع بين أوجه نشاط متعددة فى الصحافة والسياسة والاقتصاد التطبيقى والعمل بالجامعة ، وشغل من ١٩٠٧ إلى ١٩٢٩ كرسى علم الاجتماع فى جامعة لندن . ومؤلفاته الفلسفية هى : «نظرية المعرفة The Theory of Knowldge » (١٨٩٦ ؛ الطبعة الثالثة ١٩٢١) ؛ «الذهن فى تطوره =

الذى يمكن بالفعل أن تعد تعاليمه أكمل مظهر للفكر التطورى الحديث .
على أن عرضنا له سيبين أن هذا المفكر الخصب الغزير الإنتاج لا يمكن
أن يحصر فى الإطار الضيق لمبدأ واحد بعينه ، أو ينسب إلى مدرسة خاصة
أو اتجاه فكرى معين ، وإنما هو يتجاوز هذه الحدود بمراحل ، ويحتاج إلى
أن يقدر بمعايير خاصة به . لذلك ينبغى أن نؤكد بكل وضوح أننا لا نعنى ،
ببحثنا لمؤلفاته فى هذا السياق ، أن نصدر مقدما أى حكم حول طابعها
أو اتجاهها .

ولا تتميز أعمال هبهوس فى مجال الفلسفة بعمقها وأصالتها بقدر ما تتميز
برحابة نظرتها وشمول نطاقها وتشعب مجالات اهتمامها . فقد كان ذهن
هبهوس ، بعد ذهن سبنسر ، هو أكبر ذهن موسوعى بين الفلاسفة الإنجليز ،
كما كان باحثا ذا مركز رفيع مستقل فى مجالات مختلفة للعلم — بل لقد
تحدى روح التخصص الشائعة اليوم ، عن طريق التحكم فى ذخيرة تدعو إلى
الدهشة من المعارف العامة والخاصة ، والجمع بينها سويا فى إطار تفسير

= Mind in Evolution » (١٩٠١ ؛ الطبعة الثالثة ١٩٢٦) ؛ «الأخلاق فى
تطورها Morals in Evolution » ، فى مجلدين ، ١٩١١) ؛ « النمو والغرض ،
محاولة لبناء فلسفة للتطور Development and Purpose, An Essay towards
a Phil. of Evolution (١٩١٣ ، طبعة مراجعة ٢٩٢٧) ؛ «النظرية الميتافيزيقية
للدولة The Metaphysical Theory of The State (١٩١٨) ، « الخير العقلى
The Rationl Good » (١٩٢١) ؛ « أركان العدالة الاجتماعية The Elements of
Social Justice » (١٩٢٢) ؛ « الارتقاء الاجتماعى ، طبيعته وشروطه Social
Development, its Natnre and Conditions » (١٩٢٤) (وقد جمع بين
الكتب الأربعة الأخيرة فى كتاب « مبادىء علم الاجتماع Principles of Sociology
فى أربعة مجلدات ، ١٩١٩ — ١٩٢٤) ؛ « فلسفة الارتقاء The Phil. of
Development » ١٩٢٤ ، مقال فى كتاب : « الفلسفة الانجليزية المعاصرة
Contemporary British Phil » ، نشره ج . هـ . موير هيد ، المجلد الأول) .
انظر كتاب : « ل . ت هبهوس . حياته ومؤلفاته L. T. Hobhouse, His Life
and Work » (١٩٣١) ، تأليف ج . ا . هبسون J. A. Hobson وموريس جنزبرج
Morris Ginsberg

فلسفى موحد . وفضلا عن ذلك ، فلكى يكون المرء مجرد فكرة عن نشاطه الذى لا ينفد ، ومدى تشعب مجهوداته ، ينبغى أن يذكر أن نشاطه بوصفه عالما وفيلسوفا لا يمثل إلا شطراً واحدا من مجموع أعماله ، وأن حياته قد استُغرقت إلى جانب ذلك ، فى عمل متواصل فى الصحافة والسياسة والخدمة الاجتماعية والتنظيم والتدريس وما شابه ذلك .

ويتضح الطابع العام للاطار الفلسفى الذهنى لهبهوس فى نفوره العميق من كل تأمل مجرد يتم فى فراغ . فقد كان تفكيره مبنيا على الدوام على أساس متين من البحث الدقيق فى مجال معين من الحقائق التجريبية ، وكان ينهل على الدوام من معين التجربة ليجدد بها هذا التفكير ؛ ولكنه مع ذلك لم يتوقف أبدا عند حدود الوقائع المجردة ، وإنما رأى نفسه مضطرا على الدوام إلى إحراز المزيد من التقدم نحو تكوين مركّب ومنظور فلسفى عام . وإذا شئنا أن نعبر عن الأمر تعبيرمجازيا ، لقلنا إنه كان يحرث الحقل التجريبى ويبذر فيه البذورالفلسفية، لكى يجنى ثمارا فلسفية . وتتمشى مع ذلك تلك القرابة الوثيقة التى قال بها بين الفلسفة والعلم . فليس بين الاثنين فى نظره فارق أساسى . وعلى حين أن العلوم تسعى إلى إخضاع جزء من عالم الواقع فى وجه محدد من أوجهه ، للتفسير العقلى ، فإن الفلسفة تسعى إلى الوصول إلى معرفة لعالم الواقع بأسره وإخضاعه لنظرية شاملة . لذلك ينبغى على الفلسفة أن تطأ طريق العلوم الخاصة ؛ ولما كان هذا طريق تقدم مستمر لا نهاية له ، فإن الفلسفة ، التى هى بدورها سعى دائم ، ينبغى أن تتجنب كل استنتاجات نهائية . وإن تتبُّع المشكلات لذاتها ، أو من أجل محتواها الواقعى ، لأهم من إتمام بناء الفكر الفلسفى المتعدد الحجرات فى مذهب متناسق الخطوط . وليس ثمت مبرر للمجهود الذى يُبذل فى بناء المذهب ، وهو المجهود الذى يعترف به هبهوس صراحة ،والذى كان واضحا كل الوضوح فى تفكيره ، إلا إذا حدث ذلك فى مذهب مفتوح يحتفظ

بالمشكلات المتعددة فى صورتها الخاصة ويستبقيها ، ويكون من الممكن فيه دائما تدفق مادة واقعية جديدة مستمدة من مجهودات العلوم الخاصة . وهكذا فإن الهدف الأول للفلسفة هو صنع مركب من العلوم ، أو بعبارة أرق ، مركب يكون منسجما مع نتائج البحث المتخصص ، ويتخذ منها أساسا يبنى عليه . ومع ذلك فهى لا تبلغ من ضيق الأفق حداً يجعلها تقف عند حد إضفاء صحة مطلقة على الوجه العلمى للأشياء ، وإنما تشمل كل مجال للتجربة يقبل البحث النظرى ، وضمنه عالم القيم الذى تنتمى إليه المجالات الدينية والجمالية والأخلاقية . وهكذا فإنها ، بأشمل معنى للكلمة ، مركب ، ليس فقط للوجود كما يُعرف علميا ، وإنما للوجود فى كل مجالاته وتدرجاته .

ولقد أدى الأساس التجريبى الواسع الذى بُنى عليه كل ما توصل إليه هبهوس من نتائج فلسفية ، واستعداده الدائم لاستخلاص نتائج تفيد الفلسفة من كل إضافة جديدة تنتمى إلى مجال الواقع المجرَّب ، أدى ذلك إلى إضفاء طابع مرن ذى نسيج رخو على تفكيره ، كان هو المميز له حتى بالنسبة بالنسبة إلى أقوى المذاهب الفلسفية تأثيرا فيه . وكما أنه استعان بكل ما كان يبدو له ذا دلالة فى العلم والحياة لكى يزيد تفكيره خصوبة ، فكذلك كان ذهنه على الدوام متفتحا بالنسبة إلى المذاهب الفلسفية للسابقين عليه ولمعاصريه . وهو لم يكن يبالى ، عند استيعابه وتمثله لتفكير شخص غيره ، باسم المدرسة التى ينتمى إليها أو الاتجاه الذى يتبعه ، وإنما كان يهتم فقط بالقيمة الحقيقية لذلك التفكير ومدى إمكان انطباقه على مذهبه فى إطاره الخاص . وهكذا كان معاديا لكل تحيز فلسفى ، ولم يكن يدين بالولاء المطلق لأى أستاذ بعينه ، وإنما أصبح ، بفضل إصغائه لأصوات الكثيرين ، وسيطا ومعبرا بين حركات مختلفة يدب الخلاف فيما بينها . ويتمثل هذا الاتجاه إلى التوفيق حتى فى أول كتبه ، الذى يهدف خاصة إلى التوفيق بين المعسكرين المتضاربين فى التجريبية التقليدية ، وبين المثالية العائدة إلى الظهور ، وهكذا

مهد الطريق ، منذ أواخر القرن الماضى ، لذلك التلاقى بين الأضداد ، الذى لم تظهر أوسع وأكمل آثاره إلا بعد مضى وقت طويل . غير أن هذه الصفة فى عمل هبهوس قد تعلل لنا عدم بلوغ هذا العمل ما يستحقه من من النجاح ، رغم كل ما اتصف به من امتلاء وثراء فلقد كان الاعتراف الذى لقيه من الفلاسفة المحترفين أقل كثيرا مما أنجزه بالفعل ،إذ لم تستطع واحدة من المدارس والجماعات المتعددة أن تحسبه ضمن من ينتمون إليها ، أو أن تدرج عمله ، بكل مداه ونطاقه ، فى مجالها الخاص .

وهكذا فليس من الصحيح أن يُسمى هبهوس أفضل ممثل للمدرسة الإنجليزية التقايدية [1] ، ولا من الصحيح مقارنة وجهة نظره بوجهة نظر بوزانكيت [2] ، وإنما الأصح أنه يعلو عليهما معا ، عن طريق اتخاذ أو رفض عناصر مكوّنة لكل منهما ، وبذلك يصل إلى مركب يحمل بأكمله طابعه الذهنى الخاص . وإنا لنجد فى هذا الصدد كلمة لها دلالتها فى تصدير هبهوس لأول كتاب فلسفى ألفه ، وهو « نظرية المعرفة » ، وهى كلمة تلقى ضوءا واضحا على الموقف ، وتظل منطبقة على مؤلفاته التالية مثلما تنطبق على مؤلفاته الأولى . فهو يقول : « وهكذا يبدو أن الوقت قد حان للقيام بمحاولة نزيهة لمزج ما هو صحيح وقيم فى التراث الإنجليزى مع المذاهب الجديدة التى توطنت الآن بيننا . ومن واجبنا حين نقتبس من لوتسه Lotze وهيجل ، ألا ننسى أننا قد تعلمنا أيضا من مل وسبنسر » . ويبدو

---

(١) ج . ا . نيكولسون J. A. Nicholson : « بعض أوجه فلسفة هبهوس Some Aspects of the Phil. of Hobhouse » جامعة إلينوى ، إربانا ، ١٩٢٨ .

(٢) ك . ستن C. Sutton » فى مجلة لوجوس «Logos» ، المجلد ١٦ ، ١٩٢٧ ، ص ١٠٠ .

أنه كان يقصد بهذه الكلمات « جرين Green » على التخصيص ، إذ أن هذا الأخير قد حاول قبل حوالى عشرين عاما أن يصرف أنظار الجيل الجديد عن مذاهب مل وسبنسر المتأخرة ، ويشجعها على دراسة كانت وهيجل (انظر طبعة جرين لكتاب هيوم « بحث فى الفهم البشرى . Treatise » المجلد الثانى ، ص ٧١) .

ولقد كان مذهب سبنسر التطورى هو الذى تحكم أولا فى الطابع الذى اتخذته أفكار هبهوس . فقد كان فى شبابه يرى أن مذهب سبنسر هو الكلمة الأخيرة فى العلم ، ولكنه سرعان ما أخضع هذا المذهب بعد ذلك لتعديل شامل ، وازداد تباعدا عنه بتقدم حياته . ولقد أخذ عن سبنسر الطابع الموسوعى الشامل للتفكير الفلسفى ، وتفسير النزعة الفلسفية إلى بناء المذاهب بأنها جمع تركيبى لنتائج البحث العلمى . وكانت تجمعه بمل نزعته التجريبية فى مجال نظرية المعرفة والمنطق من جهة ، واتجاهه الليبرالى فى السياسة ، ونظريته الفردية فى الدولة من جهة أخرى . ولكن هبهوس كان مدين للتجريبين القدامى بأكثر مما يدين به للتجريبيين المتأخرين . وإنه ليذكرنا ببيكن ، لا فى موقفه الذهنى العام فحسب ، بل فى منهجه العلمى الدقيق ونظرته إلى الفلسفة على أنها « علم العلوم scientia scientiarum » ؛ كما يذكرنا بلوك فى نظرته الواقعية إلى المعرفة وفى طريقته العامة فى معالجة مشكلة المعرفة ؛ أما النقاط التى اتفق فيها مع هيوم فهى كثيرة إلى حد أنها تتغلغل فى نظريات هبهوس من بدايتها إلى نهايتها . كذلك لم يخل الأمر من تأثر لتفكيره بوضعية كونت . فقد استمد من كونت اتجاهه نحو علم الاجتماع بوصفه العلم الذى يبحث فى المجتمع ، كما استمد منه (أو من تلميذه وداعيته الإنجليزى « بريدجز Bridges ») فكرة الإنسانية ، وإن لم يكن قد اتخذ لنفسه الموقف الوضعى المضاد للميتافيزيقا . ومن جهة أخرى فإن الأواصر التى تربط بينه وبين الحركة المثالية قوية جدا . فآراء جرين فى الفلسفة الاجتماعية والسياسية تتفق جزئيا مع آراء هبهوس ،

كما أن الأخير يدين ، فى مجال المنطق ، لبرادلى وبوزانكيت بقدر ما يدين لمل — بل إن بوزانكيت بوجه خاص قد أصبح ، كما اعترف هو ذاته ، مرشده العقلى فى نواح عديدة . على الرغم من عدائه المطلق لنظريته بوزانكيت الهيجلية فى الدولة . وأخيرا ، فقد تأثر خلال تكوينه لنظريته فى المعرفة بمفكرين مثل ت . كيس T. Case وج كوك ولسن J.Cook Wilson وهم من المفكرين الأوائل الذين استبقوا الحركة الواقعية ، وقد استمتع بتبادل الأفكار معهم فى أكسفورد .

ويستدل من مجرى تطور فلسفة هبهوس على أنه . بينما كان ذهنه فى شبابه عاجزاً ، شأنه شأن معظم معاصريه ، عن التخلص من تأثير الهجوم القوى الذى شنته مذاهب دارون وسبنسر وهكسلى ، فسرعان ما تكون لديه رد فعل قوى على نظرياتهم التطورية ذات النزعة الطبيعية ، وهو رد فعل ساعد على دعمه الجو العقلى فى أكسفورد التى كانت فى ذلك الحين معقل المثالية فهناك شعر شعوراً كاملا بما أحدثته الحركة الجديدة من ضغط ومن تأثيرفى النفوس ، فانساق فى تيارها وقتا ما . ولكنه من جهة أخرى قد أحس بنفور من تأملات الهيجليين المفرطة فى الخيال والتجريد ، ولم يجد تعطشه إلى الوقائع وإلى القبض بشدة على ناصية العالم الفعلى ما يرضيه فى فلسفة عقلية خالصة لا تصل إلى الاكتمال إلا بالتحليق فى الفراغ ، وهكذا وجد نفسه مضطراً على الدوام إلى العودة إلى الاستطلاع التجريبى والأبحاث الدقيقة فى الميادين العلمية الخاصة ، أو إلى أوجه نشاط ذات طابع عملى واضح . ولقد كان أول كتبه ، الذى ينتمى إلى سنوات إقامته فى أكسفورد ، والذى يتعلق بالحركة العمالية (١٨٩٣) ، شاهدا على اهتمامه ، منذ هذا الوقت المبكر، بالمسائل الاجتماعية والسياسية . بل إنه كان قبل ذلك ، فى عام ١٨٨٨ ، يقضى عدة ساعات يومياً فى معمل عالم البيولوجيا ج . س . هولدين . J. S. Haldane ، منهمكا فى تجارب فى علم وظائف الأعضاء والكيمياء الحيوية على الحيوانات

وكانت هذه التجارب إعداداً لأبحاثه الرائدة فى ميدان علم النفس الحيوانى . وقد عاد فيما بعد إلى المجال النظرى البحت فى دراسته للمسائل المنطقية والمعرفية والميتافيزيقية ، وكانت أولى ثمرات جهوده الفلسفية كتاب « نظرية المعرفة » (١٨٩٦) ، الذى قدم فيه عرضاً شاملا لمجال الفلسفة النظرية بأسرها ، يكشف عن نضوج غريب وسعة إطلاع عجيبة ، ويكوّن أساس جميع مؤلفاته التالية . وبعد هذه المحاولة الأولى ، التى لم تلق بالتأكيد الا اهتماما أقل بكثير مما يجب ، وإن كانت قد أعلنت ظهور مفكر له ذهن قوى متين رحب ، ولم يكن لها إلا نظائر قليلة بين الكتب الأولى للفلاسفة ، قطع هبهوس فجأة مجرى أعماله العلمية ، وبدأ يخوض حياة صحفى عامل . ولم يعد إلى العمل الجامعى إلا فيما بعد ، عندما أصبح إنتاجه يشمل مجلدين كبيرين فى التطور التاريخى للذهن والأخلاق ، مبنيين على أبحاث متخصصة دقيقة . وقد كونت هذه الكتب أساس الدراسة المترابطة لجميع المسائل الفلسفية المتشابكة . وقد أودع هبهوس خلاصة أبحاثه ودراساته فى كتاب رائع هو « النمو والغرض Development and Purpose » ، وهو عرض منهجى نشر لأول مرة سنة ١٩١٣ ، ولكن أعيد طبعة قرب نهاية حياته (١٩٢٧) بعد مراجعة دقيقة . وفى هذا الكتاب تخلى هبهوس عن طريقة الاستطلاع الحذر التى كان يعالج بها المسائل الميتافيزيقية من قبل ، واتخذ من المشكلات النهائية موقفا يؤدى إلى استخلاص نظرية تضفى على فلسفته اكتمالا ووحدة متسقة . وقد شغل فى العقد الأخير من من حياته ببحث شامل فى علم الاجتماع ، عرضه فى أربعة كتب ، وجمع هذه الكتب (بطريقة خارجية أكثر منها داخلية) تحت عنوان « مبادىء علم الاجتماع » . وفى هذا المؤلف أيضا ظل هبهوس مخلصا لمبدئه الرئيسى فى الارتقاء من الوقائع إلى النظرية ، وفى اختبار نتائج النظرية وتبريرها مراراً وتكراراً بالرجوع إلى الوقائع :

ومن الطبيعى أننا لا نستطيع أن نبحث هنا مختلف أوجه النشاط

المتشعبة التى قام بها هبهوس بوصفه باحثا ، وهى أوجه تمتد إلى ميادين متباينة إلى حد بعيد ، كعلم النفس الحيوانى ، وعلم النفس المقارن والاجتماعى والأنثروبولوجيا ، وعلم الاجتماع بوصفه علما خاصا ، والمنطق ، ونظرية المعرفة ، والميتافيزيقا ، والأخلاق ، وعلم الاجتماع الفلسفى ، ونظرية الدولة . وعلينا أن نكتفى بتقديم موجز مختصر للسمات الأساسية لأفكاره الفلسفية بأضيق معانى هذه الكلمة : فنظرية المعرفة عند هبهوس ، وهى النظرية التى سنطلق عليها اسم الواقعية النقدية Critical realism ، تبدأ بالوعى أو الإدراك المباشر (apprehension) — ومعنى هذا اللفظ عنده يقترب كثيرا من معنى « الإحساس » sensation عند لوك ، أو « الإدراك الحسى perception » عند باركلى أو « الانطباع impression » عند هيوم — أى أنها تبدأ بمعرفة ما هو حاضر أو موجود مباشرة فى الوعى — فكل معرفة تبدأ بالإدراك المباشر وتعود إليه فى النهاية ؛ وكون الشىء مدركا يعنى بالضبط كون الشىء ضمن محتوى الوعى . والإدراك هو الفعل المعرفى الذى يوجه إلى ذلك المحتوى الحاضر مباشرة على الدوام ، وهو يشترك مع جميع الأفعال المعرفية الأخرى فى صفة التأكيد assertion ، أى تأكيد أن الحاضر « موجود » . وإمكانية الخطأ مستبعدة تماما فيما يتعلق بهذا المعطى الأول للمعرفة ، فما نكون على وعى مباشر به ، أى الواقعة الحاضرة المعطاة ، تظل واقعة حقيقية حتى لو اتضح عندما ينظر إليها من مستوى معرفى أعلى أنها وهم . فالإدراك لا يبت بشىء فيما يتعلق بمركز الواقعة الموجودة ، وإنما يؤكد أنها حاضرة فى الوعى فحسب . غير أن هذا المعطى الأولى ، الذى هو من حيث المبدأ بمنأى عن الخطأ ، لديه منذ البداية قيمة معرفية خاصة ، من حيث أنه هو الأساس الذى تفترضه مقدما جميع المعطيات الأخرى ، والمعيار الذى تقاس عليه . فالإدراك هو محكمة النقض والإبرام فى المسائل المتعلقة بصحة حقيقة جميع الأنواع الأخرى للمعرفة .

ومن الواضح أن الإدراك ، من حيث صفة كونه معياراً للحقيقة ، يناظر تماما « الانطباع » عند هيوم ، الذى تنحصر وظيفته فى تبرير وإثبات صحة الأفكار بوصفها محتويات للوعى ليست هى ذاتها « حاضرة » . وهكذا فإن مبدأ هيوم الأساسى ، القائل إن الأفكار تثبت صحتها انطباعات مناظرة لها — هو نفسه الكامن من وراء نظرية المعرفة عند هبهوس ، بل ومن وراء فلسفته بأكملها بمعنى آخر ، بقدر ما يكون من سماتها الأساسية اشتراط تحقيق كل حدس فلسفى بواسطة الوقائع التجريبية الكامنة من ورائها . وتلك هى الصفة المميزة لتجريبية هبهوس ، وهى تجريبية تفترق أساسا عن المذاهب التجريبية الإنجليزية الكلاسيكية ، فى أن لها أساسا أوسع بكثير فى التجربة ، يتمشى مع التقدم الذى حققته العلوم ومع تراكم المواد المعرفية .

وسرعان ما تتحول التجريبية عند هبهوس ، كما تحولت عند لوك ، إلى اتجاه واقعى ، وبذلك وجدت نفسها معارضة لكانت وجميع النظريات المثالية . فمحتويات المعروفة تعطَى على أنها منتمية إلى العالم الواقعى ؛ وكل ما يتعين على الفكر أن يفعله هو أن يعترف بهذه المحتويات ، أى أن يكشفها أو يميط اللثام عنها ، لا أن يبنيها . ومعنى ذلك أنه ليس ثمت معرفة « أولية » apriori » وإنما المعرفة « بعدية aposteriori » فحسب . ولذلك لا يمكن أن تكون مادة المعرفة هى تلك الكثرة المختلطة التى قال بها كانت ، والتى يتعين تطبيق المقولات الذهنية وصور التركيب عليها ، ولا هى الفكرة البسيطة عندلوك ، التى هى محتوى كيفى صرف ، بل إن كل معطى ، حتى ما يبدو منه بسيطا ، مركب من البداية ، أى أنه يضم ، إلى جانب الكيف مجموعة من العلاقات والترتيبات ، كالامتداد والمقدار والشكل والوضع ، بل والاتجاه . وفى هذه النقطة يفترق هبهوس عن أساتذته التجريبيين . فالأفكار البسيطة عند لوك أو الانطباعات غير المترابطة عند

هيوم لا يمكن أن تكون فى رأيه محتويات للمعرفة ؛ وإنما هذه الإحساسات المفككة لا تعدو أن تكون تجريدات فكرية ، لا يناظرها شىء حقيقى . ففى أبسط إدراك مباشر ، يدرك الذهن كلا معقدا ، أو واقعة عينية ، تنطوى على ترتيب زمانى ومكانى ، وعلى علاقات أخرى متعددة بالإضافة إلى الكيف وحده . ولاشك أن تخلى هبهوس على هذا النحو عن مذهب الانطباعات المفككة عند هيوم ، عن طريق القول بأن المعطى كل مركب ، يربط بينه وبين مفكرين مختلفين عنه ، ومختلفين فيما بينهم ، كل الاختلاف ، مثل « جرين » وهدجسون Hodgson ، ويخلى الطريق لتدفق عناصر مثالية معينة فى نسق التفكير التجريبى والواقعى .

ويستطيع الذهن ، إلى جانب تلقيه للمحتوى الحالى للمعرفة عن طريق الإدراك المباشر ، أن يمارس عددا من الوظائف الأخرى على المعطيات ، كالحفظ retention (بواسطة الذاكرة) ، والتحليل ، والتأليف ، والاستدلال ، والتعميم ، إلخ . وهناك أهمية خاصة لعملية الحكم ، التى يحللها هبهوس تحليلا دقيقا . فما الفارق بينها وبين الإدراك المباشر الخالص ؟ إن الحكم « هذا أزرق » يتألف من ثلاثة عناصر — المعطى الحاضر (« هذا ») ، ومضمون كلى (« أزرق ») والرابطة[1] التى تحدث علاقة بين الإثنين الآخرين . وهكذا يندرج الموضوع ، فى الحكم ، تحت مضمون كلى أو فكرى ، وهذا الاندراج أو التضمن يعنى تشابه المعطى مع كل حالة أخرى يمكن أن يتحقق فيها المضمون الفكرى . وإذن فهذا المضمون الفكرى هو الذى يتميز به الحكم — وهو حاضر دائما فى قلب عالم الوقائع ، ويؤدى إلى إقامة علاقات ذات طابع عام بين مختلف معطيات الوعى . وهكذا يعطى أحد عناصر المضمون الكلى للحكم لا بطريقة

---

(١) الرابطة مستترة فى اللغة العربية ، ويعبر عنها فعل الكينونة is فى الانجليزية .
[المترجم]

واقعية وإنما بطريقة فكرية أو مثالية ، ويكون الحكم متعلقا بواقع يوجد خارج فعل الحكم أو مشيرا إلى هذا الواقع . بل إن تعريف هبهوس للحكم يتفق لفظيا مع تعريف برادلى وبوزانكيت له ؛ فهو الفعل الذى يربط بين مضمون فكرى أو مثالى وبين واقع خارج عن فعل الحكم . وهذه العلاقة القائمة بين عناصر الحكم تتخذ شكل قبول أو تصديق فى الحكم الموجب ، وشكل رفض أو استبعاد فى الحكم السالب ، وإذن فعملية الحكم تتوقف على مركب بين عناصر فكرية أو مثالية وعناصر واقعية . ولسنا فى حاجة إلى أن نشير بالتفصيل إلى مدى تأثر هذه النظرية فى الحكم بالمنطق الهيجلى المحدث عند برادلى وبوزانكيت ، أو أن نوضح بعد ذلك مقدار ماندين به للمناطقة الألمان من أمثال زيجفرت Sigwart وبرنتانو Brentano .

ويعالج هبهوس موضوع الحكم ، مثلما تناول موضوع الإدراك المباشر ، ضمن معطيات المعرفة ، مادام لا ينتج مضمونات جديدة ، بل يقتصر على ربط العناصر المعطاة بعضها ببعض ، ويؤكد هذه العلاقة أو ينفيها . أما القسم الثانى فى المنطق فيبدأ عند النقطة التى يأتى فيها الذهن بشىء جديد يتجاوز المعطى ، ولا يكون من الأصل متضمنا فى الوقائع ؛ وهو يطلق على هذا المجال فى المنطق اسما عاما هو الاستدلال . ويتم الانتقال من الحكم إلى الاستدلال عن طريق الخيال ، الذى يظهر بفضله مضمون جديد لم يكن حاضرا من قبل ، ويشيد بناء جديد ، وإن يكن من الواجب ملاحظة أن أحجار البناء مستمدة من مادة المعطى ، أو كما يقول هبهوس ، أن الخيال يُبنى بأحجار تشكلت من قبل . كذلك تنحصر ماهية الاستدلال فى الحصول على واقعة جديدة ، بوصفها نتيجة ، من محتوى معطى بوصفه أساسا (هو المقدمات) أى على حقيقة ليست متضمنة فى المقدمات . ولكن على حين أن العنصر الجديد يوحَى به فحسب فى حالة نوابغ الخيال ،

فإنه فى حالة الاستدلال يقترن بإحساس قوى بالاعتقاد أو التصديق ، نؤكد على أساسه أن المستوى الجديد صحيح ومطابق . وإذن فمن الواجب تمييز الاستدلال من الخيال مثلما يتميز التقرير الموثوق به من مجرد الإيحاء . ويستطيع المرء أن يلمح فى عامل الاعتقاد أو التصديق الذى أدخل هنا ، والذى يلعب أيضا دورا فى نظرية الحكم ، وفى الاستقراء ، والاحتمال ، ذلك العامل الذاتى المتضمن فى نظرية هيوم ، والذى هو فى نظرية هبهوس من الأسس الهامة لهذه الأشكال المنطقية ، وإن لم يكن له دور حاسم فى تأكيد صحتها الموضوعية . فمهمة الفكر فى الاستدلال هى الربط بين المعطى على النحو الكفيل بمد معرفتنا به إلى حقيقة أخرى غير معطاة . والمصادرة الوحيدة التى ينبغى أن يسلم بها الفكر هنا هى أن الواقع هو بالفعل نسق ترتبط أجزاؤه فيما بينها بالضرورة . وهكذا فإن نشاط العقل إنما يكون فى الجمع والتنظيم . ولقد كانت مناقشة هبهوس حتى الآن تفترض صحة الفكر . وهكذا فإنه يتناول فى القسم الأخير من بحثه المنطق مسألة تبرير ادعاء الصحة هذا فى الفكر .

وفى هذا القسم يصل ابتعاد هبهوس عن الأساس التجريبى لمذهبه إلى أقصى مداه ، ويغترف بكلتا يديه من نبع الفكر المثالى ، الذى نقله أتباع كانت وهيجل إلى انجلترا . وإن هذه الحقيقة لتشهد على قوة الحركة المثالية وخصبها شهادة أقوى مما يشهد بها ذلك العدد من مريديها وتلاميذها الطيّعين الذين اتخذوا وجهة النظر المثالية لأنهم وجدوها مهدئة لنفوسهم ، أو حافزة على استخدام عبارات فخمة رنانة ، أو دعامة لإيمانهم المزعزع ، أكثر مما اتخذوها لأنها قوة دافعة خلاقة لإحياء الفلسفة .

فهنا يتضح لهبهوس أن المذهب الحسى القائل بالانفصال المطلق ينتهى إلى اللاواقع والوهم ، ويتخلى على نحو قاطع عن كل نزعة شكاكة يائسة وكل لا أدرية مستسلمة . وهما النزعتان اللتان طالما افتخر بهما المفكرون

الذين تخرجوا فى معسكر العلم الطبيعى ، ويرسم أخيرا حدا فاصلا يستبعد منه المذهب الحدسى ، الذى يكون الوضوح الذاتى لقضية واحدة كافيا فى نظره لضمان حقيقتها بل إنه ، على العكس من ذلك ، يرى أن صحة الحكم لا يمكن أن تنحصر فى كونه معطى بوصفه واضحا بذاته مباشرة ، فلا يمكن أن يدّعى الحكم المنعزل ، المنفصل عن مضمون الفكر ، لنفسه أية صحة نهائية ، وإنما تكون هذه الصحة مؤقتة ، يثبتها السياق فحسب . وكما أن الواقعة المنعزلة لا تكون لها قيمة معرفية ، فكذلك يقف الحكم المنعزل فى الجانب الآخر من الحدود التى تقع من ورائها الحقيقة واللاحقيقة معا. وعليه أن ينتظر تأكيد الاحكام الأخرى له ، ولا يجد حقيقته الكاملة إلا فى نسق المعرفة الكاملة . والحد الأدنى اللازم لإثبات الصحة هو ذلك الذى يؤلفه حكمان يؤيد كل منهما الآخر ويؤكده . غير أن الإثبات النهائى لصحة الحكم إنما يكون فى الارتباط المنهجى المتبادل بين جميع أجزاء الكل فيما بينها ، ومع الكل الذى تشير هذه الأجزاء إليه ، والذى تجد دعامتها فيه . فحقيقة الحكم هى الكل ، وهى تشبه ديمقراطية لا فضل فيها لأحد على غيره ، وإنما ترتبط قيمة كل فرد واحد وحقيقته ارتباطا لا ينفصم بصالح المجموع ، الذى يتوقف بدوره على مدى صلاحية كل فرد على حدة . ويستخدم هيوس لفظ « التلاؤم Consilience » ليدل به على الاعتماد والارتباط والتأييد المتبادل للأجزاء الفردية فى الكل المعرفى ، وعلاقتها الضرورية بالنسق الكلى ، وهذا فى نظره هو المعيار الحقيقى لكل حقيقة وصحة . وهدف المعرفة ، الذى يتحكم فى غاية العلوم والفلسفة معا ، والذى تقترب منه هذه دون أن تبلغه أبدا على نحو كامل ، هو بلوغ ذلك الطابع الكلى الذى يكتمل بفضل التلاؤم التام لجميع أجزائها وأفرادها ، والنسق التام التنظيم لجميع الأحكام التى يؤيد بعضها بعضا ويؤكده ويحققه . ولكن ، إذا لم يتحقق هذا ، فمن الواجب دائما أن تكون فكرة « التلاؤم » معيار لضبط كل معرفة منفصلة ، وكل بحث فى ميدان خاص . فمن الواجب أن يضع المرء دائما نصب

عينيه أن يرفع كل عنصر فردى مستقل إلى مستويات من التعميم أعلى دواما ، عن طريق إقامة علاقات متبادلة بين هذه العناصر بحيث تزداد جذورها تأصلا فى الشكل المنظم للمعرفة . وإن ماهية كل تفكير وبحث بشرى ، سواء فى العلوم الخاصة وفى النظرة الفلسفية الجامعة ، لا تكون فى الانعزال والاكتمال ، وإنما هى دائما نمو عن طريق المزيد من التلاؤم والترابط . ومهمة العقل ، أو على حد تعبير هبهوس ، الدافع العقلى فى الإنسان ، إنما تكون فى ربط المعارف المفردة والتجارب المنعزلة فى تركيب فكرى منظم شامل ، بحيث يكون الهدف هو ذلك الانسجام العقلى الذى يجد فيه سعى الذهن البشرى غايته وطمأنينته . كذلك لا يستطيع الخطأ أن يرغم هذا الدافع العقلى على الانحراف عن طريقه ، إذ أن الخطأ بدوره ليس ، من حيث المبدأ ، بمنأى عن عالم العقل ، وإنما هو حقيقة جزئية ، أى مرحلة ضرورية فى التنظيم المنهجى للمعرفة ؛ وإن نفس هذا النقص والقصور الذى يشوبه ، إنما هو الذى يحفز الإنسان على تجديد أبحاثه على الدوام ، وإعادة النظر فيما سبق أن قبله من النتائج . ولا شك أن فلسفة هبهوس ، باتخاذها هذه المواقف ، قد وسّعت الهوة الفاصلة بينها وبين نقطة بدايتها التجريبية إلى أقصى حد ممكن ، وبدا أنها تزداد بالتدريج اقترابا من نظرية الحقيقة عند الفلاسفة الهيجليين الإنجليز ، كما قال بها على الأخص برادلى وتلميذه جويكم .

ومع ذلك فهناك فى الوقت ذاته فارق مميز واضح بين هبهوس والهيجليين . فقد كان فى غنى عن « المطلق » عند برادلى ، الذى هو مبدأ معتزل متوّج بسمو وقور فوق الكثرة المتنوعة للعالم الظاهرى بما فيه من أوهام ومتناقضات . وهكذا قضى على صرامة مبدأ برادلى وثباته ، وأذابه فى الحركة الحية لعملية رأى أنها تقدم أصيل نحو تأليف وتركيب منظم

يزداد علوا على الدوام (وإن لم يكن ذلك على نسق الديالكتيك الهيجلى)، هدفها هو بلوغ الحقيقة الكلية ، بحيث كان هبهوس التجريبي ، فى هذه المسألة ، أقرب إلى مقصد هيجيل الحقيقى من برادلى الهيجلى . ولقد توصل إلى هذه النتيجة بإدماج فكرة التطور مع فكرة التلاؤم – وهنا نصل إلى ملتقى طرق هام فى فلسفته – وبذلك وحّد بين المبدأين الأساسيين لتفكيره . فصحة معرفتنا تزداد كلما ازدادت تكشفا داخل العلم الكامل ، وهى تقترب من الحقيقة المنهجية الكاملة بالقدر الذى تزداد فيه ، أثناء تقدمها ، علوا بفضل التلاؤم . وبهذا تصبح الحقيقة حاضرة فى المعرفة المتقدمة خلال التطور ، الذى هو الواسطة فى نموها حتى الاكتمال. وهكذا تتخذ فلسفة هبهوس مظهر اندماج مطبق بطريقة واقعية ، بين عناصر من المذهب المطلق وعناصر من مذهب التطور ، مع اتخاذ التجريبية نقطة بداية لها .

فإذا انتقلنا من نظرية المعرفة إلى الميتافيزيقا عند هبهوس ، للاحظنا هنا أيضا كيف تحكمت المثالية فى الأساس التجريبي والواقعى وعدّلته فى نقاط أساسية . ويتضح ذلك بوجه خاص فى تخفيف المثالية لحدة النزعة الطبيعية المادية فى تفكير هبهوس ، مما جعل له أساسا يختلف تماما عن أسس مذاهب القرن التاسع عشر ذات الطابع العلمى ، وهى المذاهب التى ظهر مذهب هبهوس فى ظلها فى البداية . ذلك لأن دراسات هبهوس الواسعة فى النمو التاريخى للذهن ، كما عرضها فى كتابه « الذهن فى تطوره »، قد اقنعته عند وقت مبكر ، بناء على أبحاث تجريبية دقيقة ، بأن الذهن ليس مجرد ظاهرة ثانوية أو مصاحبة لحوادث مادية ، وإنما هو عنصر له أكبر قدر من الدلالة والأهمية فى مجموع العالم الواقعى . وبعد أن دعمت أسس دراساته الخاصة بفضل تعاليم المثاليين ، أصبح يعترف بالمبدأ الروحى فى العالم ، بوصفه عالما مستقلا قائما بذاته ، لا مجرد عامل مستمد من المادة .

كما اعترف من جهة أخرى بأن « الحقيقة Reality » بما هى كذلك ليست « روحية »، وإنما هناك فى مقابل عنصر «الروح» أو الذهنية Mentality، عنصر غير روحى يسميه بالمبدأ الآلى. وهكذا فالذهن ليس سيد الأشياء جميعا، كما أنه ليس من جهة أخرى ناتجا عرضيا للقوى آلية، وليس مطلقا ولا ثانويا، وإنما هو قوة دافعة عضوية تضفى النظام على العناصر المختلطة المتنافرة، وتبعث فى العملية الكونية وحدة وانسجاما. والمعيار الرئيسى لكل نشاط روحى أو ذهنى إنما يكون فى الغرضية العاقلة. فالمبدأ الغائى يأخذ مكانه إلى جانب المبدأ الآلى، بحيث يشمل كل منهما الآخر ويفترضه مقدما، ويكشف كل منهما عن الحقيقة فى وجه خاص من أوجهها. وهكذا فإن الفكرة الرئيسية فى ميتافيزيقا هبهوس إنما تكون فى هذا التفسير للحقيقة على أنها ليست آلية فحسب ولا غائية فقط، وإنما هى الاثنان معا، أى على أنها عملية نمو تقوم فيها بين المبدأين علاقة تبادلية وثيقة، ويكونان « متداخلين interwoven »، إن جاز هذا التعبير [١].

على أن التجربة تدلنا على أنه يوجد، إلى جانب المبدأين الآلى والغائى، مبدأ ثالث يساهم فى تفسير الظواهر، هو المبدأ العضوى. والمقصود بالكائن العضوى وحدة تتحكم أجزاؤها أو أعضاؤها بعضها فى البعض، ويكون الكل والأجزاء فيها متضايفين بدقة. وقد تبين لنا من قبل أن نسق المعرفة إنما هو تركيب عضوى كهذا، كما تكشف لنا الميتافيزيقا الآن أن نسق الواقع هو أيضاً كذلك، فتكون النتيجة انسجاما أو تطابقا تاما بين النسقين. فالواقع إذا ما تأملته فى مجموعه كان نسقا عضويا لا يُقضى فيه على استقلال العناصر ووظيفتها المحدودة داخل الكل، على الرغم من الاعتماد المتبادل

---

(١) هذا هو اللفظ الذى استخدمه جنزبرج Ginsberg ، الذى قام بجهد كبير فى تفسير تعاليم هبهوس وشرحها.

لأجزائه بعضها على البعض ، والعلاقة المتبادلة بين الأجزاء وبين الكل ، وإنما يحفظ هذا الاستقلال بفضل الوحدة التي تتجاوز هذه العناصر وتشتمل عليها . فلا يمكن أن يكون في الواقع جزء منفصل تماما عن بقية الأجزاء — وهذا يعني بتعبير آخر أنه لا يمكن أن يوجد عنصر غير معقول تماما . ومن الواضح أن مذهب هيجل يتبدى ، من وجهة النظر هذه ، مثلما يتبدى في نواح أخرى عديدة ، على أنه مذهب متمسك بالمعقولية ، بل هو واحد من أروع مظاهر هذا الأسلوب في التفكير في الفترة الأخيرة . فهو في كل خطوة يوطد مكانة المبدأ العاقل في التفكير وفي الوجود ، في مقابل الميول اللامعقولة المتعددة في عصره ، ويدافع عن نفسه ضد الأمراض الفلسفية التي شاعت عندئذ ، والتي تطعن في العقل وتضع محله بديلا لا عقليا كالغريزة أو الحدس .

ولنلاحظ أن المقولتين الآلية والغائية ، وهما المقولتان الأوليان من بين المقولات الأساسية الثلاث التي تفسر بواسطتها الحقيقة ، هما قوتان ميتافيزيقيتان تتقابلان وتتعارضان بشدة . فالآلية ، التي هي المسيطرة في الأصل ، هي القوة التي لا تعرف تنوعا ، والتي تكون مختلطة ومضطربة ، تتداخل فيها الطاقات ويقضي بعضها على البعض ، لأن عدم وجود صلة بينها يجعل من المستحيل أن يقدم بعضها إلى البعض الآخر معونة متبادلة . غير أن هناك منذ البداية عنصراً ذهنيا تنطوي عليه كل ذرة من المادة ، يزداد تأثيره كلما ازداد النظام والارتباط والانسجام في القوى الآلية : وعندما يبلغ النمو مرحلة أعلى ، يزداد توحد هذه القوى في ترتيبات وتجمعات تبعا لقوانين وغايات عقلية . ويتم التطور بتقهقر العوامل الآلية دواما إلى الوراء ، كلما امتد باستمرار زحف العناصر الغرضية المؤدية إلى إقرار النظام . وهدفه هو ذلك النسق المنسجم الذي تكون المهمة الغائية للذهن إيجاده بمضي الزمن . وهكذا فالذهن (أو الروح)

المنتشر فى الكون يعمل دواما على بعث الانسجام فى العناصر المتعارضة ، مهما كان بطء وتدرج المراحل التى يعمل بها .

أما المقولة الأساسية الثالثة ، أى العضوية ، فقد عرّفها هبهوس على نحو أقل دقة بكثير من المقولتين الأخريين . وهو يرى على أية حال أنها أقرب إلى مقولة الغرضية منها إلى مقولة الآلية ، وإن كانت تقبل الانطباق على كليهما معا . غير أنها لا تنطبق على الكون فى مجموعه ، إذ أن الكون لا يمكن أن يفسر إلا غائيا . وتبلغ ميتافيزيقا هبهوس قمتها فى نظرته إلى الكون على أنه غائية مشروطة ، من حيث أن مبدأ الغرضية لا يمكن أن يبلغ غايته أبداً ، وإنما يقف دائما فى تضاد مع العناصر المتنافرة للمادة الآلية . ولم يستطع هبهوس أبداً أن يصل إلى إيضاح نهائى للعلاقة بين العضوى والغائى . ولنلاحظ مدى تحول التجريبية إلى الإفراط فى النظر العقلى الخالص فى فلسفة هبهوس ، ومدى ابتعاد هذه التأملات الرفيعة التحليق عن الأساس التجريبى الواسع الذى هو أصلها . وهذا مثل آخر للتأثير الهام الذى مارسته المثالية ذات الطابع الهيجلى ، التى أضفت على الفكر الإنجليزى طابعا يتسم باتساع النطاق وعمومية النظرة على نحو ازداد جرأة وسموا عما كان موجوداً من قبل بكثير .

أما الأخلاق عند هبهوس ، التى عرض وجهها الأقرب إلى الطابع التجريبى فى كتابه « الأخلاق فى تطورها » ، ووجها الأقرب إلى الطابع الفلسفى فى « الخير المعقول » . فتتفق فى جميع النقاط الأساسية مع المبدأ الأساسى لفلسفته . فهو هنا أيضا يبدأ بتقديم بيان عن التطور التاريخى لوقائع الأخلاق مبنى على استقصاء تجريبى واسع النطاق ، أعنى نوعا من تعقب « نسب الأخلاق » ، ثم ينتقل إلى تفسيره الفلسفى الخاص لهذه المادة التجريبية . وهنا أيضا تكون النتيجة النهائية أخلاقا عقلية ، لا تجريبية . مهمتها إيضاح وظيفة العقل فى مجال السلوك العملى . وهو هنا

أيضا يرد على الحملة على المعقولية ، ويقف فى وجه تيارات اللامعقولية التى ترى أن الدوافع الوحيدة لسلوكنا إنما تكون فى الاندفاع الغريزى ، وفى الشعور ، وفى العاطفة . وهو يبين أن العناصر العقلية ، كالغرض والتفكير المتدبر ، تلعب دوراً لا يقل عن دور الشعور الغريزى الأعمى ، إن لم يفقه بالفعل . فالتفكير الواضح لا يقل ضرورة فى السلوك عن الشعور الصحيح « وأقل البشر حساسية لا يتجه إلى الفعل بحكم الاندفاع الغريزى وحده فحسب » . وفضلا عن ذلك فإنه لا يميل إلى وضع تضاد شديد بين عالم الشعور وعالم الفكر ؛ فأصل الاثنين واحد - وهو الطبيعة البشرية - ومن المحال فصلهما إلا بتجريد مصطنع . وهو يرى بوادر المعقولية الأخلاقية حتى فى ذلك السلوك الواعى الهادف الذى يتمثل فى أدنى مراحل الحياة الأخلاقية مثلما يتمثل فى أعلاها . ووظيفة العقل العملى تسير فى طريق مواز تماما لطريق العقل النظرى ، إذ أنه على حين يهتم الأخير بربط الوقائع والادراكات المنفصلة عن طريق التلاؤم الكامل لنسق منسجم ، فإن مهمة الأول هى توحيد دوافع ونوازع واتجاهات منفردة فى الكل المنسجم للشعور . وهنا أيضا يستحيل أن يظل العنصر الواحد - أى النزوع الواحد فى هذه الحالة - منعزلا ، وإنما يشير إلى خارج ذاته متجها إلى إدماج ذاته فى الكل الأعلى الذى هو جزء منه . وهكذا تكون مهمة الارادة هى القيام بتأليف بين الاتجاهات الارادية المنفردة ، مثلما تكون مهمة هذه الاتجاهات هى توحيد النوازع المنفردة . وفى كل هذه المراحل يوجد عنصر عقلى يلعب دوره ، ويتمثل آخر الأمر بوصفه « الخير » . وكما أن الإيمان بانتصار الحقيقة وسيادة العقل قد أدى إلى النزعة العقلية فى المجال النظرى ، فكذلك يؤدى الاعتقاد بالقدرة الشاملة للخير إلى التفاؤل فى المجال العملى . وفى كلا المجالين تمدنا فكرة الخير بالقوة الدافعة التى تحقق بها المعقولية ذاتها على مستويات تتزايد علواً ، وتساعد على انتصار الحقيقة فى ميدان المعرفة والخير فى ميدان

السلوك . أما التحقق الكامل للخير فليس أكثر إمكانا من التحقق الكامل للحق ، غير أن السعى وراءه يظل مستمراً على الدوام ، شأنه شأن التقدم الموازى الذى لا ينقطع للمعرفة . وهكذا فإن مبدأ المعقولية يطبق فى الأخلاق ، مثلما يطبق فى العلم ، بوصفة النزوع الدائم التجدد نحو انسجام مكتمل ، لا بوصفه البلوغ النهائى لهذا الهدف .

وقد أمد هبهوس أخلاق الانسجام هذه بعناصر من النظريتين التجريبية والمثالية ، مثلما فعل فى نظرية المعرفة والميتافيزيقا . وقد أشار هو ذاته إلى أن موقفه هذا مرتبط ارتباطا وثيقا بمبادئ مذهب المنفعة عند مل من جهة ، وبالمثالية الأخلاقية عند جرين من جهة أخرى . ففكرة الانسجام تتفق مع مذهب المنفعة بقدر ما تكون السعادة العامة عنصراً أساسيا متضمنا فيها . ومن جهة أخرى يقر هبهوس نقد جرين لمذهب اللذة فى تحليله النفسانى لمنابع السلوك ، وينزع عن مذهب المنفعة طابع التركز حول اللذة ، ويتحول مبدأ تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس إلى مصادرة الكل الاجتماعى المنسجم . وليس من واجبنا أن نخوض هنا تفاصيل نقط التقاء هبهوس بالأخلاق المثالية . غير أن النقطة التى انحرفت فيها الأخلاق عند هبهوس انحرافا واضحا عن الأخلاق عند جرين أو كانت ، هى القول بأنه ليس من الواجب النظر إلى العقل العملى على أنه يحلق بعيداً فوق حياة الشعور والنزوع ، ولا من الواجب النظر إلى هذين الأخيرين على أنهما كم مهمل ، بل ينبغى إدراجهما أو ضمهما على نحو ما فى مركب الخير العقلى .

أما النظرية السياسية عند هبهوس فهى خارجة عن مذهبه إلى حد ما ، بقدر ما كان فى هذا الميدان يحصن نفسه عن وعى وقصد من هجوم الأفكار المثالية ، بحيث أنه يلتزم هنا حدود التراث القومى تماما ؛ أى أنه يمثل بكل وضوح الفكرة الليبرالية الديمقراطية الفردية عن الدولة كما نجدها فى المذهب

الذى يمتد فى تيار واحد متصل من لوك إلى مل . ولكن من رأيى أن أفكاره فى هذا الموضوع ينبغى ألا تعزى إليها نفس المكانة التى تعزى إلى الأجزاء الأخرى من تعاليمه : إذ أن نظرية هبهوس السياسية ، كما عرضها فى كتابه الذى كان جدليا فى أساسه « النظرية الميتافيزيقية للدولة » لا تنبع من الدراسة العلمية الموضوعية التى تميز بقية أعماله ، وإنما من جو الحرب العالمية المسموم المفعم بالكراهية ، وهو الجو الذى فرض تأثيره حتى على مفكر له من الحكم المتزن الموضوعى ما كان لهبهوس . فهو لم ير فى نظرية الدولة عند هيجل — وهى النظرية التى أحياها جرين فى أعماله على التربة الانجليزية ، ولكن بحماسة فاترة . وأحياها بوزانكيت على نحو أدق وأشد تحمسا — سوى أنها أدت إلى تكوين تلك العقلية الرجعية التى أدت (فى رأيه) ، من خلال سياسة القوة التى اتبعها بسمارك ، إلى النزعة العسكرية الألمانية وإلى الحرب العالمية . فالدولة المطلقة عند هيجل لا تعنى ، فى نظر هبهوس ، خرق حرية الفرد واستقلاله فحسب ، وإنما تعنى إخضاع الأخلاق للسياسة ، مما يؤدى إلى إلغاء الروابط الأخلاقية بين الشعوب وإحلال القوة السافرة محل الحق . وعلى العكس من ذلك يقول هبهوس بأن الفردية قيمة مطلقة عليا ، لا ينبغى أن تستنفدها الدولة دون باق فلا يمكن أن يكون تنظيم الدولة غاية فى ذاته ، وإنما ينبغى أن يكون دائماً وسيلة ، أى صورة واحدة من بين الصور العديدة الممكنة التى يتجمع بها البشر بحرية لكى يتمكنوا من تنمية إمكانياتهم وتحقيق التزاماتهم الأخلاقية . والفرد وحده هو الذى ينبغى أن يعد غاية فى ذاته ، أما جميع صور المجتمع — ولا سيما الدولة — فيجب أن تستهدف رخاء الأفراد ومصالحهم . والدولة مسئولة أخلاقياً أمام الدول الأخرى ، مثلما يكون الفرد مسئولا إزاء الآخرين ، وليس فى وسع أية نظرية أن تعفيها من هذه المسئولية . وهنا نرى نوعاً واضحاً من الليبرالية البورجوازية ، التى تدافع عن نفسها ضد اكتمال سلطة الدولة ، لأنها تشعر بأن الأخيرة تهدد

حريتها . وهو يتخلى فى هجومه على الهيجلية عن كل إنصاف وموضوعية ، وهكذا فإنه بدلا من أن يتعمق مفهوم الدولة عند هيجل ، يزركش صفحاته بعبارات وحجج مقتطعة من سياقها ، ومتولدة عن حرارة اللحظة وانفعالها فحسب . والأكثر من ذلك مدعاة للأسف أنه اتخذ مثل هذه الحجج وسيلة لإثبات نظريته الخاصة فى الدولة ، مع أن جزءاً غير قليل من مصادر قوته إنما يرجع إلى نفس تلك المثالية التى ناصبها هذا العداء المرير .

وهناك أخيراً ميدان علم الاجتماع ، الذى كانت دراسات هبهوس الشاملة فيه أخصب وأكثر إيجابية فى نتيجتها . وهو هنا أيضاً يجمع بين دقة المتخصص وبصيرة الفيلسوف ، ويستمد وجهات النظر التى يصوغ منها مبادئه العامة من دراسة واسعة للوقائع . ولقد كان حريصا على أن يجعل فكرة التطور ، وهى الفكرة التى تنساب كمجرى فى جـــوف الأرض فى جميع أجزاء فلسفته ، تأتى ثمارها فى ميدان علم الاجتماع أيضا . ولكن لم تكن المسألة بالنسبة إلى هبهوس مجرد اقتباس أفكار كتلك التى تُستمد من نظرية دارون البيولوجية فى الصراع من أجل البقاء ، وإنما أدرك قبل كثير غيره أن المناهج ووجهات النظر البيولوجية لا يمكن أن تُنقل بنجاح إلى مجال العلاقات الاجتماعية دون اختبار نقدى لها ، وإنما لابد أن تدخل على مبدأ التطور تعديلات عديدة دقيقة ، تبعا للميدان الذى يطبق فيه . فما يصح على حياة النباتات والحيوانات لا يصح دون تحفظ على المجتمع البشرى . فما الذى يعنيه التطور فى الحياة الاجتماعية ؟ إنه قطعا لا يعنى مجرد الصراع من أجل البقاء ، ولا يعنى بقاء الأقوى اجتماعيا على حساب الأضعف اجتماعيا . وإنما تحل الغرضية العاقلة ، على مستوى الكائنات التى وُهبت عقلا ، محل الاتفاق اللامعقول الذى يسود الطبيعة ، وهذا يبين لنا أن التطور الأعلى للبشرية لا يتحقق بصراع الكل ضد الكل ، وإنما ، على العكس من ذلك ، يتحقق بتنظيم المساعدة المتبادلة . وبالتحالف

الفعال بين الأفراد . وأعلى أنواع المجتمع هى تلك التى يحل فيها محل حرب الكل ضد الكل ، تعاون إيجابى بين الجميع فى الحرب ضد القوى المعادية . والمعنى الرئيسى للتقدم هو التحقق المتزايد لمثل هذا التعاون . ويستطيع المرء أن يلمح فى فكرة التعاون هذه ، التى تصبح « لحنا مميزاً » لعلم الاجتماع عند هبهوس ، ذلك التلاؤم الذى يجعل أفراد أى كل — سواء أكان ذلك الكل فرعا علميا أم مذهبا فلسفيا أم طائفة اجتماعية يعملون على مساعدة بعضهم البعض والرجوع إلى بعضهم البعض ، ولا يحققون وجودهم الصحيح إلا فى مثل هذا الارتباط المتبادل . وهكذا فإن الفروع المنفردة فى مذهب هبهوس ترتبط فيما بينها ، تبعا لمفهومها الأساسى الموحد ، فى مذهب فلسفى مكتمل — ولا أقول مكتملا بمعنى أنه يوصد أبوابه فى وجه الوقائع ، وإنما هو متفتح للضغط الدائم للمواد التجريبية التى تنتظر العمل الفلسفى ليضعها فى مكانها اللائق فى نسق المعرفة . وترتبط فكرة التلاؤم ارتباطا وثيقا بفكرة التطور ، بوصفها اللحن الأساسى الثانى فى مذهب هبهوس . ورغم ان المرء لا يستطيع أن يفرط فى إزجاء المديح له نظرا إلى ما اتصف به الفلاسفة ذوو الاتجاه الداروينى من انحرافات وأخطاء فى ميدان البيولوجيا (وكان سبنسر أبرزهم فى ذلك بالتأكيد) فلابد أن نعترف له هنا بفضل إضفاء معنى مستقل على فكرة التطور ، يختلف تبعا للمجال الذى تطبق فيه ، وبذلك خلصها من عقم وعشوائية التفكير من خلال إطارات خاوية ويُدَّعى أنها تقدم منهجا لتفسير كل ما فى العالم ، ورفعها إلى مرتبة مبدأ منهجى أصيل للبحث .

تذييل للفصل الثالث

عن الوضعية الإنجليزية

التواريخ والكتابات الرئيسية

١٨٤٣ : كتاب جون ستورت مل : « مذهب فى المنطق »
"System of Logic" .

١٨٤٥-٦ : كتاب ج . هـ . ليويس . تاريخ الفلسفة من خلال سير الفلاسفة Biographical Hist of Philosophy .

١٨٤٩ : زيارة كونجريف Congreve الأولى لكونت فى باريس .

١٨٥٣ : كتاب ليويس : « فلسفة العلوم الوضعية عند كونت » .

١٨٥٣ : هاريت مارتينو : « الفلسفة الوضعية عند أوجست كونت » ترجمة فيها تصرف وتركيز » (الطبعة الثالثة ، فى ثلاثة مجلدات ، ١٨٩٦) .

١٨٥٤ : زيارة كونجريف الثانية لكونت .

١٨٥٥ : زيارة هاريسون لكونت .

١٨٥٨ : كتاب كونجريف : « ترجمة صلوات الديانة الوضعية وأدعيتها » .

١٨٦٤ : مقال سبنسر : « أسباب الخلاف مع فلسفة ا . كونت .
Reasons for dissenting from the Phil. of A. Comte
(فى كتاب مقالات علمية وسياسية وتأملية نظرية (المجلد الثانى) .
"Essays, Scientific, Political and Speculative".

١٨٦٥ : كتاب بريدجز : « نظرة كونت العامة إلى الوضعية

"Comte's General View of Postivism.

١٨٦٥ : كتاب جون استوارت مل : أوجست كونت والوضعية

A. Comte & Positivism.

١٨٦٦ : كتاب بريدجز : « وحدة حياة كونت ومذهبه ، رد على جون استوارت مل .

The Unity of Comte's Life and Doctrine, a Reply to J. S. Mill.

١٨٦٧ : قيام كونجريف بإنشاء الجمعية الوضعية بلندن (مكان الانعقاد ابتداء من ١٨٧٠ هو شارع «تشابل Chapel St. »).

١٨٦٩ : مقال توماس هكسلي : « الأوجه العلمية للمذهب الوضعي (في مجلة The Scientific Aspects of Positivism "Fortnightly Review).

١٨٧٠ - ١٩٠٠ : كونجريف : «مقالات سياسية واجتماعية ودينية

« Essays, Political, Social & Religious

(في ثلاثة مجلدات).

١٨٧٥ - ١٨٧٩ : « مذهب الفلسفة الوضعية لأوجست كونت » ترجمة بريدجز وهاريسون وبيسلي وكونجريف.

١٨٧٨ : انشقاق الحركة إلى جماعتي كونجريف (شارع «تشابل») وهاريسون (قاعة نيوتن فيما بعد).

١٨٨١ : افتتاح لافيت Laffitc لقاعة نيوتن Newton Hall .

١٨٨٢ : كتاب بريدجز « خمسة مقالات في الدين الوضعي

Five Discourses on Positive Religton.

١٨٨٥ : كتاب ا . كيرد Caird : « فلسفة كونت الاجتماعية وعقيدته The Social Phil. & Religion of Comte ».

١٨٨٧٠ : ج كوتر موريسون J. Cotter Morison : « صلاة الإنسان The Service of Mnn ».

١٨٩٢ : « التقويم الجديد للعظماء The New Calendar of Gre at Men » نشرة هاريسون .

١٨٩٣ و ١٩٢٥ : « المجلة الوضعية The Positivist Review » رئيس التحرير بيسلى Beesly ، ثم س . هـ . سوينى Swinny ، وأخيرا ف . ج . جولد F. J. Gold .

١٨٩٩ : وفاة كونجريف .

١٩٠٦ : وفاة بريدجز .

١٩٠٧ : كتاب بريدجز : « مقالات وخطب Essays and Addresses ».

١٩١٥ : وفاة بيسلى .

١٩١٦ : عودة اتحاد الجماعتين (المكان : شارع تشابل) .

١٩٢٣ : وفاة هاريسون .

إذا ما تركنا جانبا ذلك المؤثر الأجنبى الذى كانت له أكبر النتائج على الفكر الإنجليزى فى القرن التاسع عشر — وهو المثالية الألمانية — فمن المؤكد أنه ليس ثمت مذهب آخر كان له ذلك التأثير الباقى الذى كان للمذهب الوضعى عند أوجست كونت . ولكن هناك مع ذلك فارقا هاما بين مجالى تأثير هاتين الحركتين الأجنبيتين فمجال تأثير المثالية كان هو الأوساط .

الأكاديمية : إذ كان أول الناس وأقوام تأثرا بها هم الفلاسفة المحترفون ، الذين اتخذ تفكيرهم بفضلها اتجاهات جديدة . أما الوضعية فقد انتشرت بوجه خاص فى الأوساط الثقافية العامة فى ذلك العصر ، ولم يكن الفلاسفة المحترفون يحملون لها احتراماً كبيراً . وفضلا عن ذلك فإن الوضعية تدين بالاتساع النسبي لنطاق تأثيرها إلى وجود تنظيمات دقيقة لها ، تمشيا مع روح كونت ، وبذلت مراكزها التنظيمية جهداً كبيراً فى نشرها . ورغم ذلك فإن الحركة الوضعية الإنجليزية لا تنتمى إلى مجال الفلسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . فمذهب كونت لم يعط التفكير الإنجليزى من القوة الدافعة ما أعطاه إياه مذهبا كانت وهيجل ، على النحو الذى كان كفيلا بإدخال تطور هذا التفكير فى مرحلة جديدة ، وإنما ظلت الوضعية ، حيثما وجدت قبولا ، مقيدة بنفس الصورة التوكيدية الصارمة التى خلفها عليها مؤسسها . وقد أدى تحجرها فى عقيدة مدونة على يد تلاميذ هذا الأستاذ — أو على الأصح مريديه — إلى ابتعادها كل البعد عما يقتضيه المذهب الفلسفى الأصيل من حيوية وقوة متدفقة . ومن هنا لم يكن من المستغرب ألا يكون هناك ، ضمن صفوف دعاة كونت فى إنجلترا ، أى ذهن فلسفى من الطراز الأول ، وإنما كان هؤلاء قبل كل شيء متخصصين فى العلوم ، ورجال أدب ، وأشخاصا من ذوى النوايا الطيبة الذين رأوا فى فلسفة كونت عقيدة جديدة أحسوا أن من واجبهم نشرها فى زمنهم . وهكذا فإن الحركة الفلسفية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر (وهى الفترة التى بلغ فيها نمو الوضعية وازدهارها مداه) ، لم تستفد إلا قليلا ، إن كانت قد استفادت شيئا على الإطلاق ، على الرغم من الحماسة الحقيقية والدعوة الصادقة لأنصارها (وربما بسبب هذه الحماسة وتلك الدعوة ذاتها .) فقد اقتُبست تعاليم كونت على أنها عقيدة ثابتة ، وحُفظت على هذا الأساس ، ولم يتجاوز الوضعيون أبدا نطاق التسبيح بحمد أستاذهم وترديد كلماته المقدسة.

وإذن ، فالوضعية الإنجليزية ليست مذهبا جديدا ، بل وليست تفريعا أو تكملة أو توسيعا جديدا لمذهب قديم ، وإنما هي مجرد نقل لجذور فلسفة كونت ، أو على الأصح عقيدته ، وإعادة زرعها فى تربة غريبة . ومن هنا فسوف نكتفى فيما يلى بافتراض أن محتوى المذهب معروف ، لأنه هو بعينه مذهب كونت ، ونقتصر على إيراد أهم تواريخ هذه الحركة ومراحلها. فمنذ العقد الخامس من القرن الماضى ، عند ما بلغت مكانة كونت قمتها ، ارتفعت بعض الأصوات الكبيرة تشير إلى الدلالة الفائقة الأهمية لهذا الفيلسوف . وطبيعى أن هذه الأصوات قد صدرت عن تلك المدرسة الفكرية التى كانت أقرب إلى مذهب كونت بفضل اشتراكها معه فى الأصل- أعنى المدرسة التجريبية . فالوضعية والتجريبية معا يرجعان فى أصلهما إلى هيوم ، بوصفه الأب الروحى لهما ، وقد قال كونت نفسه عن المفكر الاسكتلندى الكبير إنه الممهد الحقيقى لفلسفته . وهكذا فإن جون استوارت مل ، الذى كانت له مراسلات أدبية متصلة بكونت منذ عام ١٨٤١[1] ، قد تحدث فى كتابه « المنطق » (١٨٤٣) عن الفيلسوف الفرنسى بوصفه واحدا من أول المفكرين الاوربيين. كذلك أشار ج . ه . ليويس G. H. Lewes إلى مكانة كونت فى حركة الفلسفة الحديثة ، عندما أطلق عليه ، فى كتابه « تاريخ الفلسفة من خلال سير الفلاسفة Biographical Hist. of Philosophy » (وهو كتاب كان واسع الانتشار، ونشر لأول مرة فى ١٨٤٥ – ١٨٤٦) لقب أعظم المفكرين المحدثين ،وأسمى مذهبه تاج كل التطور الفلسفى الذى سبقه . وبعد بضع سنوات ألف ليويس، الذى كان معجبا متحمسا بكونت ، كتابا خاصا عن «فلسفة العلوم الوضعية عند كونت»، ودافع عن وجهة نظر كونت بوسائل أخرى . وعن طريقه اطلعت (جورج

(١) انظر « رسائل غير منشورة إلى أوجست كونت Lettres inédites à Auguste Comte نشرها لوسيان ليفى بريل ، ١٨٩٩.

إليوت) ، التي أصبحت زوجته فيما بعد ، على تعاليم كونت ؛ وقد كشفت رواياتها بوضوح عن تأثير كونت ، كما لاحظ الكثيرون . وفى نفس العام الذى ظهر فيه كتاب ليويس عن كونت ، نشرت « هاريت مارتينو Harriet Martineau (١٨٠٢ — ١٨٧١) ، شقيقه جيمس مارتينو ، الفيلسوف الدينى ، ترجمة ، أو على الأصح سرداً وتلخيصاً ، لكتاب « دروس فى الفلسفة الوضعية Cours de Phil. Positive » ، وهو تلخيص يعطى عن هذا الكتاب فكرة عامة لا بأس بها ، بفضل حسن اختياره للأجزاء التى عرضها . وقد قدم هذا الكتاب مؤلف كونت الأكبر إلى جمهرة القراء الإنجليز فى صورة موجزة شاملة ، بعد تنقيته من كل المبالغات الزائفة ، وكانت الجهود المخلصة التى بذلتها الآنسة مارتينو هى التى قدمت كونت فعلا إلى الانجليز ، ولفتت إليه أنظار جمهور أوسع . وقد سر كونت ذاته كثيراً بهذا العرض المحكم لمذهبه . وقد أعيدت ترجمة الكتاب إلى الفرنسية ، وكان له دوى كبير فى فرنسا ذاتها ، حتى أنه ظل وقتاً ما ينافس الكتاب الأصلى فى شعبيته .

على أن هناك عاملا آخر كان له تأثير أهم فى نشر أفكار كونت فى انجلترا ، هو الإعجاب الصادق الذى كان مل يشعر به نحو هذه الأفكار . ولم يكن من قبيل المصادفة أن دعا ستيرلنج إلى فلسفة هيجل بين الإنجليز وكأنه يدعو إلى إنجيل جديد ، ونبه مل فى نفس العام ، بنفس القدر من التمجيد ، إلى شخصية كونت . كما حدث فى هذا العام نفسه (أى ١٨٦٥) أن نشر مل بين الجمهور نتيجة خلافه النقدى الكبير مع هاملتن الذى كان أكبر ممثلى المدرسة الاسكتلندية . فقد كان مل يتابع منذ البداية التطور الفكرى للفيلسوف الفرنسى باهتمام عظيم ، وقد اتصل به مباشرة فى مراسلات مستفيضة ، بل لقد قدم إليه معونة مالية سخية فى ظروف كان يمر فيها بضائقة مالية شديدة . وقد عرض موقفه من كونت بجميع

تفاصيله فى كتابه «أوجست كونت والوضعية» (١٨٦٥)، الذى أعلن فيه اتفاقه مع فلسفة كونت فى سماتها الرئيسية، وقبوله لمبدأ «الإنسانية» فى عقيدة كونت، ولكنه اتخذ موقف الرفض النقدى من الشعائر الغريبة فى العقيدة الدينية الجديدة التى صيغ فيها هذا المبدأ فى نوع من الإيمان الوضعى، وكذلك من الاستسلام الساذج للسلطة والمبالغة فى تأكيد الغيرية، مما كان يهدد بالقضاء على وحدانية الفرد وحرية الفكر. لذلك رأى الوضعيون المتمسكون فى كتاب مل هجوما على المعنى الحقيقى لتعاليم كونت؛ ودخل «بريدجز Bridges» المعركة بكتاب ألفه ردا على مل، حاول فيه الدفاع عن وحدة مذهب كونت وحياته.

وبعد أن اكتسب اسم كونت قدراً معينا من الشهرة فى انجلترا ازداد ظهور الانتقادات الموجهة إلى مذهبه. مثال ذلك أن مفكراً مثل سبنسر، الذى كان باعترافه هو ذاته يدين بالكثير لكونت، قد اتخذ فى سلسلة من المقالات موقف الرفض تجاه أجزاء هامة من تعاليمه (انظر بوجه خاص «أسباب الخلاف مع فلسفة كونت Reasons for dissenting from the Phil. of Comte (١٨٦٤)، وقد ورد هذا المقال فى المجلد الثانى من كتاب «مقالات علمية وسياسية وتأملية»). كذلك أصدر «هكسلى» بعض التصريحات التى كانت ذات لهجة نقدية أشد. فأعلن أن الفلسفة النقدية عند كونت ليست خلوا من المعنى بالنسبة إلى العلم فحسب، بل هى معادية للعلم، ووضعها فى هذا الصدد مع الكنيسة الكاثوليكية على مستوى واحد. وقد وصف مذهب كونت فى عبارة موفقة ذاعت شهرتها إلى حد بعيد، فقال إنها «كاثوليكية مطروحا منها المسيحية»، وكان فى ذلك يرد على صيغة «كونجريف»، التى وصف فيها الوضعية بأنها ليست إلا «كاثوليكية مضافا إليها العلم».

وقد اشترك فى الخلاف الناشب حول كونت مفكر آخر هو « جون رسكين John Ruskin »فقد أعلن على صفحات كتابه« Fors Clavigera » (الرسالة رقم ٦٧ ، ١٤ مايو ، ١٨٧٦) ، معارضته لهاريسون ، واحتج باسم الفن والجمال على عقيدة الآلات البخارية والمصانع ، وعلى الاتجاه إلى التصنيع والإيمان المتعصب بالتقدم ، وغير ذلك من الأفكار التى كان الوضعيون فى رأيه هم دعاتها . وقد دافع هاريسون عن نفسه دفاعا رائعا ضد مثل هذا الفهم السيء ، الناشيء عن الجهل بكتابات كونت ، وذلك فى مجلة « Fortnightly Review » عام ١٨٧٦ ، وكذلك على صفحات « Fors Clavigera » ، التى وضعها رسكين نفسه تحت تصرف ناقده (أنظر ما كجى McGee ، حملة صليبية من أجل الإنسانية « A Crusade for Humanity » ، ١٩٢١ ، ص ٩٦ وما يليها) . كذلك ظهر اختباران نقديان آخران لكونت ، من جانب آخر ، ظهرا معا سنة ١٨٨٥ : كان أحدهما من تأليف « جيمس مارتينو » الفيلسوف الدينى ، الذى كرس فصلا لبحث نقدى مفصل لكونت فى المجلد الأول من كتاب « أنماط للنظرية الأخلاقية Types of Ethical Theory » . وفى هذا الفصل اعترف بإعجابه بالفيلسوف الفرنسى فى الأمور التفصيلية ، ولكنه رفض الوضعية منظوراً إليها فى جملتها ، إذ لم يستطع التوفيق بينها وبين وجهة نظره المؤمنة بالألوهية . أما الاختبار الثانى فقام به « إدوارد كيرد E. Caird » المفكر الهيجلى الذى نقد كونت من وجهة النظر المثالية فى كتابه العميق « الفلسفة الاجتماعية والدين عند كونت

(١) جون رسكين (١٨١٩ — ١٩٠٠) ، كاتب وناقد فنى انجليزى ، له مؤلفات هامة فى الفن الأوربى . كما اشتغل بالمسائل الاجتماعية ، وصدرت له مؤلفات ثورية تحتج على مظالم العصر الصناعى . وعلى قدر نجاحه فى الميدان الأول ، حتى أصبح الناقد الفنى الأكبر فى عصره ، وأول أستاذ لكرسى الفنون فى انجلترا (جامعة اكسفورد) ، فقد أخفق فى الميدان الثانى ، ولم تلق دعوته الاجتماعية ، رغم اخلاصها ، أية استجابة ، وربما كان ذلك راجعا الى الراطه فى اقحام مزاجه الرومانتيكى فى حلوله المقترحة للمشكلات الاجتماعية [المترجم]

وبعد ذلك فى كتاب «تطور الدين The Social Phil. & Religion of Comte» The Evolution of Religion (المجلد الأول ، الفصل ١٢ ، ١٨٩٣) . ورغم أن هذه الأصوات قد تبدو سلبية ، فإنها تشهد مع ذلك بالاهتمام الجدى الذى قوبلت به فلسفة كونت فى انجلترا فى العقد السابع والثامن والتاسع من القرن الماضى .

ولقد كان مؤسس الحركة الوضعية فى انجلترا ، والقوة الدافعة لها ، هو ريتشارد كونجريف Richard Gongreve (١٨١٨ — ١٨٩٩) . ففى أثناء عمله زميلا فى كلية وادم Wadham بأكسفورد ، سافر إلى باريس عام ١٨٤٩ ، وتعرف إلى كونت شخصياً ، ثم زاره مرة ثانية عام ١٨٥٤ . ولقد بلغ من تأثر كونجريف بهذا التعارف أنه قرر التخلى عن عمله فى التدريس فى أكسفورد ، لكى يكرس حياته بأسرها « لعقيدة الإنسانية» التى قال بها كونت . وفى عام ١٨٥٥ نزح إلى لندن ، وافتتح بهذه الخطوة الهامة الحركة الجديدة . وفى سنة ١٨٥٨ نشر ترجمة لكتاب « شعائر العقيدة الوضعية Catéchisme positiviste » — وهو العمل الذى حول فيه كونت تعاليمه الفلسفية إلى عقيدة وضعية . وكان كونجريف قد جمع من حوله فى بداية عام ١٨٥٠ ، وهو لا يزال زميلا ومدرساً بكلية وادم ؛ مجموعة من الشبان الموهوبين فى هذه الكلية ، وأذاع بينهم روح فلسفة كونت . وشملت جماعة وادم هذه فردريك هاريسون ، وجون هنرى بريدجز وإدورد سبنسر بيسلى ، وأصبحت هذه الجماعة ، ومعها معلمها كونجريف ، نواة الحركة التالية . وبعد أن ترك الشبان الجامعة تشعبت طرقهم وقتاً ما فى البداية ، ولكنهم وجدوا أنفسهم بعد عدة سنوات منهمكين سويا فى الدفاع عن قضية واحدة .

ولقد كان فريدريك هاريسون Frederic Harrison (١٨٣١ —

١٩٢٣) من أروع شخصيات العصر الفكتورى . فقد كان شخصا له اهتمامات وقدرات متعددة إلى حد غريب ، وكان خبيرا فى ميادين عديدة ، ترتبط على أنحاء شتى متفرقة بحياة عصره الأدبية والاجتماعية والسياسية ، وكانت له علاقات شخصية بجميع العقول الكبيرة فى عصره تقريبا . وقد عمل فى كل هذه المجالات على الإقلال من الخلافات وتخفيف حدة كل ما هو مفرط فى الشدة أو التدقيق . وكان له ذهن صاف ، تمرس فى النقد ، لماحا يلتقط الأفكار الجديدة بسرعة ، كما كانت له مقدرة غريبة على التعبير الأدبى ، تمكن بفضلها من المساهمة فوراً فى كل المسائل الهامة فى عصره ، بحيث كان إدلاؤه بحكمه الصائب وخوضه المعمعة بشخصيته المتينة الصادقة ، كلما عرضت مسألة لها خطرها ، كفيلا بإحداث تأثير كبير فى المشكلة موضوع الخلاف . أما إنتاجه التأليفى فلا يكاد يكون له حدود ، وهو يشمل موضوعات واسعة النطاق إلى حد هائل . وكان كل نوع من التعلم والتفقه المتخصص غريبا عنه ، بحيث كان إنتاجه الأدبى والعلمى كله برجماتيا بأدق معانى الكلمة ، إذ أنه ظل دائما متفتح الذهن للمشاكل والمسائل موضوع البحث بكل ما فيها من ثراء وامتلاء . وكان هدفه دائما هو العمل على نصرة القضية الجديرة بالانتصار ، وتقويم ما هو معوج ، وإيضاح ما هو غامض ، وتخفيف حدة الخلافات . فهو الكاتب « العالمى » بالمعنى الصحيح ، والمثقف الأصيل (Homme de lettres) ، بالمعنى الذى حدده فولتير لهذه الكلمة . والحق أن تركيب ذهنه يبدو مشابها لتركيب ذهن فولتير فى نواح عدة ، ولكن على مقياس أصغر بطبيعة الحال ، وعلى مستوى أقل ، وإن يكن يكشف فى هذا المستوى المنخفض عن شمول فى ثقافته يشبه شمول الثقافة عند فولتير ، وبراعة فى التعبير اللفظى ، واتساع نطاق نشاطه الفعال وشدته . وربما كانت الناحية الوحيدة الى أظهر فيها هذا الرجل ، رغم مواهبه الرفيعة التى كانت

تؤهله للزعامة العقلية ، نوعا من ضيق الأفق ، هى إيمانه المتحمس بمذهب كونت الذى أصبح بالنسبة إليه معيارا ومرشدا فى الفكر والسلوك معاً .
ولكن حتى فى هذه الناحية ينبغى التمييز بينه وبين بقية الوضعيين ، إذ أن ذهنه كان من الامتلاء والاتساع بحيث رفض أن يقبل قضايا كونت على أنها تركيب عقيدى جامد متحجر ، بل نظر إليها على أنها أداة قياس واختبار ، فيها حركة وحياة . وهكذا فإنه أقل تلاميذ كونت من الإنجليز تعصبا ، وهو الوحيد الذى تمكن ، من بينهم ، من جعل مذهب كونت يشع حياة كاملة الامتلاء دون تعصب أو تحديد . ولم يبتعد حكمه عن السداد أحيانا إلا فى المسائل السياسية ، نتيجة لشدة تعلقه بأستاذه الفرنسى وإعجابه بكل ماهو فرنسى ، بحيث أدى به ذلك إلى إجحاف مصالح شعوب أخرى .
وكما أنه دأب على رفع صوته محذرا من سياسة القوة والتوسع الاستعمارى التى اتبعها الإنجليز ، فكذلك احتج على انتهاك بروسيا الواضح لحرمة فرنسا فى حرب ١٨٧٠ — ١٨٧١ مطالبا كما فعل غيره من الوضعيين ، بتدخل إنجلترا إيجابيا لصالح فرنسا . وكذلك رأى ، بالنسبة إلى الحرب العالمية الأولى ، أن قضية الحق والإنسانية كلها ممثلة فى جانب الحلفاء ، ووافق على القضاء على الشعب الألمانى واستعباده ، مع أن هذا الشعب كان يحارب من أجل بقائه بشجاعة فائقة ، وبالقدر الذى يحتمه جشع الفرنسيين وكراهيتهم العمياء .

أما جون هنرى بريدجز John H Bridges (١٨٣٢-١٩٠٦) ، الذى ظهرت حماسته لتفكير كونت منذ كان طالبا فى « وادم » تحت تأثير كونجريف الطاغى ، فقد درس الطب بعد ذلك فى لندن ، ثم هاجر إلى أستراليا ، حيث مارس مهنة الطب زمنا ، وواصل ممارسة هذه المهنة أيضا بعد عودته إلى بلاده ورغم ما كان يبذله من مجهود مخلص دائب فى ميدان الصحة العامة . فقد كانت مؤلفاته تمتد على نطاق عظيم الاتساع ، فشملت

موضوعات تاريخية وفلسفية وأدبية . (مثال ذلك أنه كرس سنوات عدة لنشر كتاب روجر بيكن « المؤلف الأعظم Opus Majus » فى ثلاثة مجلدات) . ولكن الأهم من ذلك كله أنه تحمس للدفاع ، بالكلمة المقروءة والمكتوبة معا ، عن الوضعية ، ولنشر تعاليم كونت . فمنذ عام ١٨٦٥ ، أعد طبعة لجزء كبير من المجلد الأول من « مذهب فى السياسة الوضعية Système de politique positive » ، وهو الكتاب الرئيسى الثانى لكونت ، فى ترجمة إنجليزية [1] ، تمت فى الأعوام ١٨٧٥ — ١٨٧٩ بفضل الجهود المتعاونة التى بذلها هو نفسه كما بذلها هاريسون وبيسلى وكونجريف . وكان قبل ذلك قد دافع عن « وحدة حياة كونت ومذهبه » (١٨٦٦) ضد هجوم مل ؛ ثم نشر بعد ذلك « خمس مقالات فى الدين الوضعى » (١٨٨٢) ، وساهم بنصيب كبير فى « التقويم الجديد لعظماء الرجال New Calendar of Great Men » الذى نشره هاريسون فى ١٨٩٢ . فى هذا المؤلف الأخير وحده ، الذى كان نظيرا إنجليزيا لكتاب كونت « التقويم الوضعى Calendrier positiviste » ، أسهم بكتابة ١٦٤ سيرة . وبعد وفاته جمعت له « مقالات وخطب » ونشرت فى عام ١٩٠٧ . وكانت مواهب بريدجز ، من حيث هو مفكر ، تفوق مواهب هاريسون ، غير أنه كان ميالا إلى الدرس التأملى المتعمق ، مع سعة اطلاع كبيرة ، وكان يفتقر إلى الحماسة الإصلاحية والنشاط العملى الذى كان لدى هاريسون منه نصيب كبير .

أما إدوارد سبنسر بيسلى E. S. Beesly (١٨٣١ — ١٩١٥) وهو العضو الثالث فى الحلف ، فقد عمل ، بعد تخرجه فى الجامعة ، فى التدريس فترة ما ، وعين عام ١٨٦٠ أستاذا للتاريخ فى الكلية الجامعية (يونيفرستى

---

(١) عنوانها « نظرة كونت العامة إلى الوضعية Comte's General View of Positivism »

كوليدج « University College » بلندن . وقد وجه نشاطه الأكبر لمكافحة الظلم الواقع على الطبقـــات الاجتماعية الضعيفة . فقد كان يمثل ، لصالحهم ، قضية الحق العام والعدالة الاجتماعية بحماسة المصلح الصادق ، وذلك فى محاضراته وكتيباته ومقالاته فى المجلات . كذلك نشر بعض الأعمال الأدبية ، وقام بنصيب فى نشر الطبعة الإنجليزية لكتابى « السياسة الوضعية » و « التقويم الوضعى » .

وهكذا فإن الحركة الوضعية نمت فى انجلترا من البذرة التى بذرت فى « وادم كوليدج » . وكان مركز هذه الحركة هو « الجمعية الوضعية بلندن » التى أسست عام ١٧٦٧ ، على نمط الجمعية الوضعية التى أسسها كونت عام ١٨٤٨ . وفى عام ١٨٧٠ حصلت الجمعية على مبنى فى شارع « تشابل » (وهو شارع « كوندويت Conduit » عند « لام Lamb ») ، وما زال هذا المبنى منتميا إليها ، وسرعان ما تحول إلى معبد وضعى على الطريقة التى حددها كونت : فوضعت فيه تماثيل نصفية لعظماء الشخصيات ، وقديسى الإنسانية ، تمثل الشهور الثلاثة عشرة ، ووضعت أمام المبنى لوحة نقشت عليها الصيغة المقدسة للوضعية .

« باسم الإنسانية ،
الحب هو المبدأ ،
والنظام هو الأساس ،
والتقدم هو الغاية
عش من أجل الغير ، عش متفتحا » .

وكانت تعقد هناك صلوات منتظمة لها صيغ محددة ، كما كانت تلقى أناشيد وخطب وضعية . وكانت تقام حفلات رسمية خاصة فى أيام أعياد

الوضعية ، أى فى ذكرى مولد كونت ووفاته ، لا تختلف كثيرا عن الاحتفالات الفرنسية الأصلية التى كانت هذه تقام على نمطها .

على أن تنظيم العبادة الدينية لم يكن يكوّن إلا جانبا واحدا من أوجه النشاط المتنوعة التى كان يقوم بها الوضعيون . فإلى جانب نشاطهم الأدبى الذى أشرنا إليه من قبل ، كان لهم أيضا تأثير فى الحركات التعليمية والاجتماعية والسياسية . فتكونت جماعات للشبيبة ، ونظمت دروس مسائية ، وكانت تبذل أحيانا محاولات لإنشاء نوع وضعى من التعليم المدرسى . وفى الميدان السياسى حاولوا اكتساب تأثير دائم بالاحتجاجات العلنية ، والخطابات المفتوحة إلى الحكومة ، والكتيبات إلخ ، وكانوا ينشرون هذه الكتابات عندما كان الأمر يستدعى اتخاذ قرارات حاسمة فى الداخل ، وفى الشئون الخارجية على الأخص . وقد ارتبط نشاطهم بوجه خاص ، فى الناحية السياسية ، بقضية الحركة النقابية ، التى ساعدوا على إقرار الاعتراف القانونى بها . ومن الحركات الاجتماعية والسياسية الأخرى التى لعبوا فيها أدوارا كان لها نصيب متفاوت النجاح ، حركة تحرير المرأة ، والكفاح من أجل حرية أيرلندا ، ومعارضة سياسة القوة الاستعمارية ، وإلزامية التعليم ، والإصلاح النيابى .

ولقد اندمجت الجمعية الوضعية بلندن ، التى أنشئت فى شارع «تشابل» ، اندمجت منذ البداية فى الكيان الكامل للتنظيم الوضعى العالمى ، وهو التنظيم الذى بدأ عمله بعد وفاة كونت بوقت قصير ، متخذا من فرنسا مركزا له . وكان أول «كاهن أعظم للإنسانية» هو الفرنسى «بيير لافيت Pierre Laffitte» ، صديق كونت الحميم ، الذى تولى رئاسة الحركة بأسرها بعد وفاة مؤسسها ، والذى أصبح كونجريف وزملاؤه ، بالتالى ، مرءوسين له . على أن الارتباط بالكنيسة الأم لم يكن ارتباطا وثيقا ،

بل كان قوامه دفع الاشتراكات للصندوق المركزى ، والتشابه فى اللوائح وأوجه النشاط . وقد بدأت بعض الاختلافات فى وجهات النظر تظهر داخل الجماعة الإنجليزية ، لا سيما فى مسألة إيجاد تنظيم مركزى من نوع كنسى دقيق . ذلك لأن فكرة تحويل الحركة كلها إلى كنيسة كانت متسلطة على ذهن مؤسس الحركة الإنجليزية ، وهو كونجريف ، الذى كان شخصية ذات طاقة هائلة وقوة فردية عظيمة . أما أنصار الحركة من الشبان فقد أرادوا الاكتفاء بصيغ وطقوس أقل دقة . ولهذا السبب ذاته نشب خلاف بين « لافيت » وكونجريف ، أدى فى النهاية إلى شقاق علنى ، وبالتالى إلى انفصال الجماعة الإنجليزية عن المركز العام فى فرنسا . ولكن هذه الخطوة كانت لها نتيجة لا مفر منها ، هى حدوث انقسام فى صفوف الحركة الإنجليزية ، إذ رفض الأعضاء الأصغر سنا مسايرة القائد نظرا إلى انشقاقه عن لافيت ، واحتفظوا باتصالهم مع المنظمة الفرنسية ودعموه ، ومن ثم فقد أنشأوا جماعة مستقلة تحت قيادة « لافيت » . ورغم ذلك كله ، فقد تمسك كونجريف بموقفه ، واستطاع أن يكسب تأييد جزء من الطائفة الوضعية ، وواصل إقامة الصلوات والمراسيم الدينية فى شارع « تشايل » . أما جماعة « لافيت » ، فقد انضم إليها بريدجز وهاريسون وبيسلى ، وأصبح بريدجز أول رئيس « للهيئـــة الوضعية بلندن London Positivist Committee » التى أنشئت حديثا . وحدث ذلك الانقسام عام ١٨٧٨ . وفى عام ١٨٨٠ اعتزل بريدجز الرئاسة ، وحل محله هاريسون بشخصيته الذكية ، وظل يقود الجماعة حتى سنة ١٩٠٤ . وسرعان ما اتخذت الجماعة لنفسها دارا خاصة بها فى لندن ، أطلق عليها إسم « قاعة نيوتن Newton Hall » ، وافتتحها « لافيت » بنفسه فى أول مايو سنة ١٨٨١ .

وهكذا فمنذ سنة ١٨٧٨ كانت هناك جماعتان وضعيتان مستقلتان فى انجلترا ، تستهدفان أساسا نفس الغايات وتقومان بنفس أنواع النشاط ، أصبحت إحداهما مكتفية بذاتها تماما ، بينما احتفظت الأخرى بعلاقات رسمية مع مركز الحركة فى باريس ، وقدمت إليه معونات مالية . وسنطلق على أولى هاتين الجماعتين اسم جماعة كونجريف ، وعلى الثانية جماعة هاريسون ، وذلك تبعا لاسم رئيس كل منها . وتشترك الجماعتان فى أنهما أظهرتا أعظم قوة وأكبر قدر من النمو فى العقدين التاسع والأخير من القرن الماضى . وبحلول القرن الجديد طرأت عليهما عملية انحلال سريع لم يكن من الممكن إيقافها ، وأصاب الحركة كلها هزال ، وأخذت تضمحل رويدا رويدا . وأحرزت كلتا الجماعتين بعض النجاح فى الأقاليم ، وإن يكن فى معظم الأحيان نجاحا عابرا : فقد تكونت « خلايا » للوضعيين فى ليفربول ومانشستر ، ونيوكاسل ، وبعض المدن الأخرى . غير أن الحركة ظلت أساسا مقتصرة على العاصمة وقد فقدت جماعة كونجريف قوتها الدافعة بوفاة كونجريف عام ١٨٩٩ ، وأدى فقدان زعيمها إلى انحلالها . فخلفه هنرى كرومتون Henry Crompton ، ومن بعده الفرد هاجارد Alfred Haggard ، وهنرى دوسانز Henri Dussanze وفيليب توماس Philip Thomas ، ولكن لم يكن لواحد من هؤلاء تلك الصفات الممتازة التى كان يتصف بها المؤسس الإنجليزى الأول للوضعية . وأما جماعة هاريسون فقد أظهرت مزيدا من الحيوية ، وكان الفضل يرجع إليها فى جمع ونشر « التقويم الجديد للعظماء » الذى أشرنا إليه من قبل . وفضلا عن ذلك فقد أسست الجماعة مجلة خاصة بها ، هى « المجلة الوضعية The Positivist Review » التى أنشئت سنة ١٨٩٣ ، وكان يشرف على نشرها أولا بيسلى ، ثم س . ه سوينى S. H. Swinny ، وأخيرا ف . ج . جولد F. J. Gould . وقد تخلى هاريسون عن رئاسة الجماعة عام ١٩٠٤ ، ولكنه ظل بعد ذلك يقدم تأييده إلى الجماعة ، بالمشورة والفعل ، وبالكلمة

المكتوبة والمنطوقة . ولقد ظل حتى بعد تجاوزه الثمانين ، بل حتى بلغ التسعين من عمره ، يحارب فى سبيل أفكاره بحرارة وحماسة تكاد تعادل ما كان يبديه فى شبابه ، وكان دائما يتقدم الصفوف كلما اعتقد أن حقا قد هضم ، أو أن انحرافا يحتاج إلى تقويم . وقد توفى المحارب المتحمس وهو فى الحادية والتسعين ، وبوفاته راح آخر ممثل لحركة كرس لها أفضل ما فى حياته ، وستظل دائما مرتبطة باسمه قبل غيره . وقد جمع ذلك العدد الهائل من المقالات والخطب والمناقشات والمحاضرات التى ألقاها هاريسون أو كتبها فى المجلدات الآتية ، التى هى ، بالإضافة إلى « المجلة الوضعية » أفضل مرجع لدراسة الحركة : « عقيدة رجل غير متخصص فى الدين (علمانى) Creed of a Layman » (١٩٠٧) ؛ و « فلسفة الموقف الطبيعى (أو فلسفة الإدراك المشترك) The Phil. of Common Sense (٩٠٧)» و « المشاكل القومية والاجتماعية National and Social Problems » (١٩٠٨) ؛ و « الحقائق والمثل العليا Realities and Ideals » (١٩٠٨) ؛ و « التطور الوضعى للدين The Positivie Evolution of Religion » (١٩١٣) . وينبغى أن نضيف إلى هذه كتابه : « مذكرات من حياتى الشخصية Autobiographic Memeirs » (١٩١١) وقد صدر فى مجلدين ، ويروى فيه قصة حياته الزاخرة المليئة بأسلوبه الحى المشوق . وقد قدم ماكجى J. E. McGee عرضا دقيقا شاملا لكتاباته فى كتابه « حملة صليبية من أجل الإنسانية A Crusade for Humanity » (١٩٣١ ، ص ٢٤١ – ٢٤٥) ، وفيه عرض تاريخ المذهب الوضعى الإنجليزى المنظم لأول مرة فى صورة جامعة . وإلى هذا الكتاب المفيد غاية الفائدة تدين بالجزء الأكبر من الحقائق الواردة فى هذا القسم .

وكان رئيس الجمعية الوضعية الذى عين خلفا لهاريسون هو « س . ه . سوينى S. H. Swinny (١٩٠٥) الذى ظل وقتا طويلا يشرف على تحرير صحيفة الجمعية وبعد عام واحد من تعيينه ، توفى بريد جز ، وأعقبه بيسلى

بعد تسع سنوات . وأخيراً تم الصلح بين المعسكرين المتعارضين ، وأعيد توحيدهما وسط الحرب العالمية الأولى (١٩١٦) ، بعد إخفاق عدة محاولات سابقة . غير أن هذه التقوية الخارجية لجسم الوضعية العليل قد أتت بعد فوات الأوان ، فلم تستطع الحيلولة دون الانحلال التام للحركة التي غدت ضعيفة بحكم السن . فمنذ ذلك الحين عادت اجتماعاتهم تعقد في شارع تشابل ، إذ كانت الحركة قد فقدت « قاعة نيوتن » قبل ذلك بوقت طويل (١٩٠٢) ، وكان أتباع هاريسون قد اضطروا إلى البحث عن أمكنة أخرى لعقد اجتماعاتهم . وتم انهيار الحركة في السنوات التي أعقبت الحرب . ففي ١٩٢٠ ، تولى « لاسيل T. S. Lascelles » الرئاسة بعد اعتزال ب . توماس ، وفي ١٩٢٣ توفي هاريسون وسويني ؛ وفي ١٩٢٥ توقفت المجلة الدورية (التي كان يرأس تحريرها منذ سنتين جولد بعنوان « الإنسانية Humanity » عن الظهور . وهكذا يمكن القول إن الحركة قد انتهت من الوجهة العملية . حتى رغم أنه ما زالت هناك ، حتى وقت ظهور هذا الكتاب (أي عام ١٩٣٧) « هيئة وضعية بلندن » ، تملك غرفة في شارع « تشابل »[1] .

---

(١) يرجع في هذا وغيره من التفاصيل إلى كتاب « لندن لأهل الهرطقة London for Heretics » تأليف و. كنت W. Kent (١٩٣٢) [الناشر]

الفصل الرابع

الجماعات المهتمة بالفلسفة الدينية

سوف يقتصر العرض الذى سنقدمه فى هذا الفصل للفلسفة الدينية فى الجزء الأول من الفترة التى هى موضوع بحثنا ، على المفكرين الذين كانت لهم أهمية مستقلة خارج التيارات الفلسفية التى عالجناها حتى الآن . فليست مهمتنا هنا ، كما كانت فى الفصول السابقة ، هى تتبع تطور حركة فكرة منفردة موحدة مكتفية بذاتها نسبيا ، وإنما هى ضم وجمع كل ما يبدو هاما فى ميدان النظريات الفلسفة الدينية ، أى فى التفكير المتجه إلى المسائل الدينية ، أينما وجد ، فى سياق واحد شامل . ولكن أبعد الأمور عن غرضنا هو أن نقدم ما يمكن أن يعد عرضا شاملا للحياة الدينية فى انجلترا فى القرن التاسع عشر ، حتى مايتخذ منها صبغة نظرية . ذلك لأن دور الجهود التى تبذل فى ميدان اللاهوت كان بطبيعته أكبر من دور الجهود الفلسفية فى تكوين مثل هذه النظرية ؛ ورغم أن الحدود بين هذين الميدانين تتداخل على الدوام ، فمن واجبنا مع ذلك أن نقصر حديثنا على الميدان الأخير بقدر الإمكان . وهكذا فإن عرضنا الموجز سيقتصر على ماله صلة حقيقية بالفلسفة ، وحتى فى هذه الحالة لا نستطيع أن نقدم من ذلك إلا حالات مختارة .

وما دامت هذه هى وجهة نظرنا ، فلزام علينا أن نتناول أولا تلك الحركة التى كان تأثيرها فى الحياة الدينية بانجلترا فى القرن التاسع عشر يفوق تأثير أية حركة أخرى ، وأعنى بها «حركة أكسفورد» التى ظهرت فى العقدين الرابع والخامس من ذلك القرن ، والتى أدت إلى إعادة

تشكيل وتحويل قدر كبير من الديانة المعاصرة لها . وقد كان معنى هذه الحركة ، بالنسبة إلى الفلسفة وإلى الحياة العقلية العامة لذلك العصر ، رد فعل على معظم الاتجاهات التى كانت سائدة عندئذ : أى على المذهب العقلى بمختلف صوره ، وعلى الثقة بالمعرفة والزهو بالعقل ، وعلى أخلاق السعادة ووهم التقدم ، والفكر الحر والليبرالية ، ورد الوجود إلى الوقائع الخارجية ، والقيم الدينوية ، وصبغ الدين بصبغة سطحية ضحلة ، وجعل حياة الكنيسة راكدة ، أى بالاختصار على روح التنوير كما خُلصت من الانهيار الذى طرأ عليها فى القرن الثامن عشر ، وتركزت على عرشها المتين فى القرن التاسع عشر . ولقد بدأت هذه الحركة فى جامعة أكسفورد ، شأنها شأن الحركة المثالية الجديدة التى ظهرت فى الجيل التالى لها ، وقام بها رجال مثل ج . ه . نيومان و ج . وكيبل و ا . ب . پوس و و . ج وورد و ر . ه . فرود . وكان هدفها المؤكد ، قبل كل شىء ، هو تجديد الحياة الدينية وتعميقها ، ولكنها اشتملت فى ذاتها أيضا على قوى فلسفية هامة كانت هى التى أطلقتها من عقالها . وكان الرجل الذى أضفى عليها روحها بوصفها حركة دينية ، هو ذاته الذى كان أكبر ذهن فلسفى فيها ، وهو تلك الشخصية الفذة الرفيعة ، الكردينال نيومان .

ومن المؤكد أن جون هنرى نيومان J. H. Newman (١٨٠١-١٨٩٠) ينتمى إلى طليعة القادة والرواد العقليين الإنجليز فى القرن التاسع عشر . ولا ترجع مكانته السامية إلى قوة شخصيته وطبيعته الفريدة وسمو ذهنه فحسب ، بل ترجع أيضا إلى رحابة أفقه العقلى ، واتساع نطاق علمه ، وعمق تفكيره ، والأهم من ذلك ، إلى إيمانه القوى العميق التأصل ، الذى أسهم فيه ، بنصيب متكافىء ، شعوره الإنسانى الرفيع ومواهبه العقلية الضخمة . ولقد تركزت فيـــه الطاقات الروحية للحركة الانجليزية الكاثوليكية ، التى أصبح هو ذاته ، بمضى الوقت ، أقوى داعية لها ،

وإن لم يكن هو الذى أسسها . غير أن نطاق تأثيره قد امتد أبعد من هذه الحركة كثيرا ، بحيث شمل مجالات فى الفكر وفى الحياة الدينية لا تشترك مع هذه الحركة فى شىء . فنيومان هو أكبر داعية لمذهب الروم الكاثوليك عرفته انجلترا منذ الانقسام بين الكنائس . ولقد بذل جهدا يفوق ما بذله أى شخص قبله فى الكشف ، للعالم الإنجليزى ، عن أمجاد هذه الكنيسة وعظمتها ، وعن إيمانها وتراثها ، وعقائدها ونظمها ، وحياتها الباطنة فضلا عن الظاهرة ، بحيث استطاع أن يُشعر الناس بروحها وهى تنبض بالحياة . كل ذلك راجع إلى أن إيمانه لم يكن مجرد تعاليم تُلقَّن ، وإنما كان حياة تُحيا ، ولأنه هو ذاته كان تجسدا منظورا ، يراه القاصى والدانى ، لتلك الرسالة التى دفعه إحساسه الباطن بالواجب الملقى على عاتقه إلى ان ينقلها إلى عصره . ولقد كانت الشخصية الوحيدة التى تناظره ، والتى ظهرت فى عصر متأخر ، هى شخصية ف . فون هوجل F. Von Hügel ، الذى كانت له رسالة مماثلة يؤديها فى انجلترا فى القرن الماضى ، وإن لم تكن له سلطة سلفه العظيم واتساع نطاق نفوذه .

ورغم أن فلسفة نيومان ، بقدر ما يمكن استخلاصها من بقية أعماله ، هى قبل كل شىء تلخيص لإيمانه الدينى وتبرير له ، فإنها لا تقتصر على ذلك ، وإنما هى أيضا مظهر نزوع أصيل إلى المعرفة ، وحضور ذهن رائع ، كانا من المميزات الأساسية لطبيعته . فهو لم يكتف بإعلان الإيمان الذى كان يتملكه من البداية إلى النهاية ، وإنما كان يهمه بنفس القدر أن يثبت هذا الإيمان ويدعمه نظريا . وهو لم يعمل ، من أجل تحقيق هذه الغاية ، على الرجوع إلى الفلسفة المدرسية وتجديدها ، كما قد يتوقع المرء ، بل لقد كان تركيبه الذهنى بأسره بعيدا كل البعد عن المدرسية ، التى كانت نقط التقائه معها تقل بكثير عن نقط اختلافه معها ، بحيث أن من الخطأ تماما الربط بين مذهبه وبين الحركة المدرسية الجديدة ، أو الإشارة إليه — كما فعل الكثيرون — وكأنه سَلَف لهذه الحركة . فمذهبه إنما هو تركيب لا يحمل

أى طابع سوى طابع نيومان نفسه ، وهو طابع ترجع جذور محتواه الدينى إلى تعاليم آباء الكنيسة أكثر مما ترجع إلى مذهب توما الإكوينى ، كما ترجع جذور نظريته إلى التراث الإنجليزى (الذى هو أيضا التراث التقليدى) .

ولا تؤلف كتابات نيومان الفلسفية إلا جزءا صغيرا نسبيا من إنتاجه الأدبى الضخم[1] . وأهم هذه الكتابات هى : « بحث فى تطور المذهب المسيحى An Essay on The Development of Christian Dotrine » (١٨٤٥) و « بحث للوصول إلى قواعد التصديق An Essay in Aid of a grammar of Assent » (١٨٧٠) ويمكننا أن نضيف إلى هذين كتاب « فكرة الجامعة The Idea of a Univerity » (١٨٥٢) — وإن لم يكن لهذا الكتاب ، الذى يعرض فيه نيومان برنامجه فى التعليم الجامعى ، غرض فلسفى على التخصيص . ولنضف إلى ذلك بعض مواعظه الدينية فى الجامعة ، ومؤلفه المشهور « دفاع عن حياتى الذاتية Apologia pro Vita Sua » (١٨٦٤) .

والفكرة الرئيسية فى فلسفة نيومان النظرية تتمثل فى فعل « التصديق Assent » العقلى ، وفعل « الإدراك الواعى Apprehension » السابق عليه : ويظهر مبدؤها الموجّه فى التمييز الأساسى بين الإدراك الواعى الحقيقى (أو الشيئ) real والإدراك التصورى Conceptual (وبين التصديق الحقيقى والتصورى) ، وهو الذى يكوّن أساس كل مساهمة أصيلة لنيومان ، سواء فى ميدان نظرية المعرفة ، أو فى فلسفة الدين واللاهوت فيما بعد . ونستطيع أن نسمى هذه أيضا الحقيقة المجرّبة الأولى فى فلسفته ، إذ أن كل أفكاره تقريبا تنبع منها .

---

(١) جمع هذا الانتاج فى ستة وثلاثين مجلدا ، نشرت فيما بين ١٢٦٨ و١٨٨١ ، ثم زيد العدد فيما بعد بإضافة بعض المؤلفات الأخرى .

فما الذى يمكننا أن نفهمه من التقابل بين الإدراك « الحقيق » والإدراك « التصورى » ؟ إن الإدراك ، بمعنى الموقف النفسانى من أية واقعة معينة أو الاستجابة النفسانية لها ، يحدث بدرجات مختلفة من القوة والشدة ، تبعا لطبيعة المعطى الذى ندركه أو يدركنا . وتتوقف قوة الإدراك على القوة الكامنة فى الموضوع والمنبثقة منه إلينا . على أن من الحقائق المقررة بالنسبة إلى الطبيعة البشرية أن الأشياء العينية تؤثر فينا بقوة تزيد كثيرا على تأثير الأفكار المجردة فينا ، وأن ماهو « موجود » بالمعنى الأصيل ، أى بمعنى أن له وجودا عينيا حقيقيا ، ينطبع على ذهننا بعمق يزيد على عمق انطباع ماهو مستمد من الواقع ، أعنى كل ما هو مجرد ، أو تصورى . وهكذا فإن الإدراك الحقيقى أكثر فعالية من الإدراك التصورى ، من حيث أن موضوعاته تنطبع علينا وتؤثر فينا بقوة تزيد كثيرا على تأثير الصور التى هى موضوع الإدراك التصورى . وهناك تمييز مناظر لهذا بين « التصديق » الذى نقوم به بالنسبة إلى ما هو عينى حقيقى من جهة ، وبالنسبة إلى ما هو تصورى من جهة أخرى .

وهناك تقابل آخر يدعم التقابل بين الإدراك الحقيقى والإدراك التصورى ، هو التقابل بين المعرفة المباشرة والمعرفة غير المباشرة . فالأولى تحدث حدسيا فى الخيال ، وهو ملكة هامة للمعرفة يعزو نيومان إليها دورا فى إدراك الحقائق لا يقل عن أهمية الدور الذى يعزوه إليها هيوم ، وهى تحدث بصورة أكمل فى الإدراك الحسى ، سواء أكان خارجيا أم داخليا .

ففى الإدراك الحسى يعطى لنا الشىء ذاته ، أو جزء أو وجه منه على الأقل ، بصورة جسمية ملموسة ، ويصبح الشىء مواجها لنا مباشرة بوصفه فردا عينيا ، ويدعونا إلى أن نكمل تحققنا منه فى تجربة حية . ولا يمكن أن يكون الإدراك الحسى والخيالى منفصلين تماما عن الواقع . ورغم ما

بينهما من بون شاسع ، فلا يمكن أن يكون الواقع بمنأى عنهما . وإنما يدخل الواقع مجال الإدراك الحسى بتوسط الصورة ، فوظيفة الإدراك الحسى تخيلية imaginative مثلما هى تمثلية representative (أو محاكية imitative) — وهى ليست تخيلية بمعنى الإغراق فى الخيال والبعد عن الواقع . وإنما بمعنى تكوين صورة فى المخيلة تكون جزءا لا يتجزأ من الواقع . فالإدراك الحقيقى هو إدراك عن طريق صورة عينية ، ومهما كانت كثرة صور الموضوع أو أوجهه فى الوظيفة الادراكية ، فإنها تقوم بدور الوسيط فى نقل الموضوع التى هى صورة له ، بما يتصف به من واقعية (وبالتالى من حقيقة أساسية) . ففى الصورة ، سواء أكانت كافية أم غير كافية ، وسواء أكانت تعبيرا أمينا أم غير أمين عن الموضوع ، يُنقل الواقع دائما ، مهما كان الأمر ، ويمكن أن يصل فيها إلى حد الاكتمال . وحتى فى الحالات التى يبدو فيها الإدراك بعيداً كل البعد عن الواقع ، بل ومنفصلا تماما عنه (كما فى تخيل الشاعر أو ابتداع القصاص) نستطيع أن نلمح مع ذلك بوضوح طابع الواقع ، ويكون هناك دائما شىء واقعى (وذلك دائما يعنى أنه شىء فردى ، عينى ، يمكن إدراكه حدسيا ، الخ .) هو الأساس الكامن من وراء الخيال ، ولكن المعرفة لا تقبض على ناصية الواقع ، لكى تصل منه إلى الحقيقة ، إلا عن طريق الصور دائماً . وبفضل وجهة النظر هذه ينكشف المعنى العميق للكلمات المنقوشة على مقبرة نيومان فى (ردنال Rednal) ، بالقرب من مدينة برمنجهام ، وهى « من الظلال والصور إلى الحقيقة Ex Umbris et Imaginibus in Veritatem » .

وأخيراً ينبغى أن نضيف إلى الإدراك الحسى والخيال أداة ثالثة للادراك الحقيقى ، هى الذاكرة . فهنا أيضاً . تكون ازاء نوع من المعرفة العينيه الشبيهة بالتصويرية ، نتصل عن طريقها بالوجود الواقعى ، بحيث

يكون الحادث المتذكر مشابها تماما للموضوع المدرك حسيا والمتخيل ، مع فارق واحد هو أنه يحدث فى صيغة الفعل الماضى .

أما الإدراك التصورى فيختلف اختلافاً تاما عن كل إدراك حقيق . فهو لا يتخذ من « الصورة » وسيطاً لفاعليته ، بل إن وسيطه الرمز والعلامة . وهو لا يتصل بالطبيعة الحقيقية ، وإنما يشيد فوقها علماً خاصاً به ، هو عالم العقل ، الذى يتكون من تصورات وتحديدات ، ومن استدلالات واستنباطات منطقية، أى بالاختصار ، من رموز غير واقعية. هذا النوع من الإدراك هو الأداة المستخدمة فى كل معرفة علمية ، وهو مشروع تماماً ، بل لابد منه ، فى مجال العلم . ولا يمكن أن تُرفض ادعاءاته إلا عندما تتعدى على المجالات الأخرى ، كما يحدث فى تلك العصور التى تتجه نحو النزعة العقلية intellecetualism . ومن الواضح أن نيومان يقصر قدرة العقل على حدود ضيقة ، ويبخس التصور حقه . وهو يكشف دائماً عن تفضيل لما هو عينى وفردى ، وما هو موضوع لإدراك حسى واضح ، وللواقع غير العقلى المجرب مباشرة . وهو يبالغ فى تفضيله على حساب المعقول والكلى والمجرد ، أى ما يتم بتوسط العمليات المنطقية أو بالاستدلال منها .

وإن ما يصح على فعل الإدراك ليصح بنفس القدر على فعل التصديق assent . فهنا أيضاً نجد نفس التقابل بين التصديق الحقيق والتصديق التصورى ، أو بين التصديق المطلق والاستدلال . ولسنا فى حاجة إلى تتبع تفاصيل هذا الموضوع ، إذ أن مناقشته كلها تسير فى خط مواز لمناقشة الموضوع السابق . ويعنى نيومان بالتصديق فعلا ذهنيا لا يمارس فيه العنصر العقلى من طبيعتنا فحسب ، وإنما تُتضمن فيه شخصيتنا الكاملة ، بما فيها من عوامل عاطفية وإرادية ، على نحو أقوى بكثير بما يحدثه

فى العنصر العقلى . فالتصديق نوع من الاستجابة الكاملة لموقف فعلى معين أو ظرف خاص ؛ وقد تلعب العمليات المنطقية دوراً فيه ، غير أن هذا يكون دائما دوراً ثانويا . فالتصديق فعل عينى مباشر ، وهو فعل شخصى تماما ، وليس قابلا للتحليل أبعد من ذلك ، وهو فى أساسه واحد غير منقسم ، ولا يقبل درجات أو فروقا فى القوة . وهو مطلق فى كل لحظة ، وحتى حيث يكون مشكوكا فيه ، يكون عنصر الشك متضمنا فى القضية أو الواقعة التى يوجه إليها فعل التصديق ، لا فى فعل التصديق ذاته . والأمر على خلاف ذلك تماما فى الاستدلال ، الذى هو دائما مشروط وغير مباشر ، والذى يمر بدرجات مختلفة من التأكيد ، ولكنه لا يتجاوز أبداً اليقين النسبى للاحتمال ليصل إلى اليقين المطلق للتصديق . غير أن هذا الانتقال من الاحتمال إلى التصديق ينبغى ان يتم إذا أردنا أن يكون لنا من الحقيقة نصيب ، ولن تساعدنا على تحقيقه أية تجريدات تصورية أو سلاسل منطقية من البرهان والاستدلال . وإنما الذى يلزمنا نوع من الشعور العينى أو النزوع إلى الحقيقة ، الذى ينبغى بالتالى أن يُرد بأكمله إلى اليقين الذاتى الباطن للروح الفردية ، وإلى القرار الشخصى للذهن الذى يدرك ويحكم . مثل هذا القرار ليس ناتجا عن عمليات منطقية مطولة معقدة ، وإنما هو يقوم على نوع من الإدراك الحدسى الذى يرتكز ، لا على ملكة التفكير فى الإنسان فحسب ، أو على فهمه ، وإنما على شخصيته الكاملة . ذلك لأن « ما هو برهان بالنسبة إلى ذهن ما ، ليس كذلك بالنسبة إلى ذهن آخر ، وإن يقين قضية ما ليرتد فى الواقع إلى يقين الذهن الذى ينظر فيها » .

ويطلق نيومان على هذه القدرة الذاتية على إدراك الحقيقة ، وهى القدرة التى تنطوى على ما يزيد كثيرا على ملكاتنا العقلية بأسرها ، اسم

« الحس الاستدلالى illative sense » وهو يعنى بهذا اللفظ المنهج الأصيل للاستدلال ، الذى لا يقتصر على استخدام التجريدات المنطقية والعمليات التصورية ، والذى نستطيع بفضله ، رغم ذلك ، أن ندرك الحقيقة ذاتها فى كل ثرائها وحيويتها ، وفى طابعها العينى الفردى . ولكننا هنا إزاء موهبة شخصية ، تقتضى تدخل الإنسان بأكمله ، لا مجرد ملكة منفصلة بطريقة سطحية ، لا تكون بنفسها قادرة أبدا على التعرف على الواقع أو بلوغ الحقيقة . « فليس ثمت معيار نهائى للحقيقة ، بمعزل عن الشاهد الذى يواجه به الذهن ذاته الحقيقة » . ولما كان المعيار الوحيد للحقيقة هو اليقين الذاتى للذهن الفردى ، كانت موضوعية الحقيقة مبنية على هذه الذاتية ، أى على الصواب المطلق لهذا الحس الاستدلالى الذى تُفهم به الحقيقة .

هذا العرض السريع للأفكار الرئيسية فى نظرية المعرفة عند نيومان يكشف بوضوح عن مدى خطأ أية محاولة تبذل لإيجاد أى ارتباط بين مذهبه وبين النظرية المدرسية . والأصح من ذلك أن يقال إن جذور مذهبه إنما تكون فى المذاهب الكلاسيكية للتجريبية الإنجليزية ، وأنه على حين يستمد كثيرا من لوك وباركلى وبطلر ، يعمل فى الوقت ذاته على إعادة صياغة ما أخذه من هذه المصادر بطريقة حرة ، ولا يتخذ موقف الاعتماد الكامل لتلميذ مخلص (وهذه نقطة لا يتعين علينا مناقشتها بالتفصيل) . فكل شىء فى مذهبه يتخذ طابعه الذهنى الخاص ويمتلىء به ، وهو لا يستمد من التراث الذى يتصل به غذاء يتمثله ، وإنما يستمد منه جوا ذهنيا يستنشقه . وإلى هذا الحد يمكن القول إن التراث التجريبى قد طرأ عليه هنا تجديد ، ولكن على يد مفكر ليس وثيق الارتباط به ، وإنما كان فى قرارة نفسه مبتعدا عنه ابتعادا أساسيا .

كذلك يمكن تحديد نقط التقاء بينه وبين أنواع النظريات التالية له ، فضلا عن السابقة عليه ، مع تحفظات معينة فى كل حالة . ومن أمثلة هذه النظريات : « فلسفة الحياة » عند برجسون ، والبرجماتزم عند جيمس ، غير أن تعاليم نيومان لم تجد فى هذه النظريات إلا صدى غير دائم . وفضلا عن ذلك فإن تحليلات نيومان الوصفية الدقيقة والعميقة لظواهر الإدراك ، والتصديق ، والاحتمال ، واليقين ، تشير مقدما ، كما لاحظ « تيودور هيكر[1] Theodor Haecker » إلى أوصاف هوسرل الفينومينولوجية ، وإن لم يكن من الممكن إثبات أى ارتباط تاريخى بين هذين المفكرين . ومن هذا كله نستنتج أن فلسفة نيومان النظرية كانت تنطوى فى ذاتها على عدد غير قليل من الأفكار ذات الدلالة البالغة بالنسبة الى المستقبل ، وهى أفكار لم تظهر بالفعل إلا بعده بوقت طويل ، كما نستنتج أنه رغم كل الامتداد العميق لجذورها فى الماضى ، فقد قامت بدور ملحوظ فى التمهيد للتطور التالى للفكر .

ولكنا لو نظرنا إلى نقد نيومان للمعرفة على أن له غرضا نظريا بحتا لكنا بذلك نسيء فهمه . فهدفه منذ البداية عملى ، أعنى إثبات الإيمان الدينى . ومن ثم فهو يحتل مكانته فى سياق أوسع لا يكتسب معناه الكامل إلا فيه . « فنظرية المعرفة » هى الأساس والمرحلة الأولى بالنسبة إلى « نظرية الدين » التى تنتقل إليها آخر الأمر . ولكن حتى فى هذه الحالة بدورها ، أى فى هذه المشكلة الجديدة التى تواجه نيومان الآن ، ينصب اهتمامه الأول والأكبر على الجانب الذاتى للدين ، أى على إدراك العنصر

---

(١) تيودور هيكر (١٨٧٩ — ١٩٤٥) ، كاتب وفيلسوف ألمانى ، كانت له مؤلفات هامة عن كيركجورد ، ظهر أولها سنة ١٩١٣ ، كما تأثر بكتابات نيومان فدعا بحماسة الى فلسفة حضارية كاثوليكية . ومن أهم مؤلفاته فى هذا الموضوع : المسيحية والحضارة ، والمسيح والتاريخ ؛ وروح الإنسان والحقيقة . [المترجم]

الإلهى فى الوعى البشرى . ومع ذلك ينبغى أن نؤكد أن هذا لا يعنى صبغ الدين بالصبغة الذاتية أو نزع الصفة الموضوعية عنه ، وإنما يعنى فقط أن الاهتمام الأكبر لهذا المفكر ينصب على الجانب الذاتى . فهو فى كل الأحوال يسلّم بالدين من حيث هو حقيقة موضوعية ، ولما كان يؤلف الأساس الثابت لكل إيمان ، فإنه لا يقتضى أى دعم نظرى مستقل . وإذن فالمشكلة الفلسفية التى تواجه نيومان تؤدى إلى السؤال التالى : على أى نحو يشارك الذهن البشرى فى الحقيقة الإلهية ، وبأى الوسائل المعرفية يتمكن من إدراك هذه الحقيقة ؟

وعندما يلاحظ نيومان فى أحد المواضع أن هناك بالنسبة إلى كل منا حقيقتين نهائيتين فحسب ، هما ذاتنا والله ، فإنه يقول بالحقيقتين الأوليين اللتين يهتم بهما التفكير الدينى — أعنى نفس الإنسان والوجود الإلهى . هاتان الحقيقتان ينبغى أن تتميزا عن أى كيان آخر فيما يتعلق بالطابع الخاص لحقيقتهما ، إذ لا يتصف أى شىء آخر بهذا القدر الرفيع من الشخصية والعينية والفردية والحيوية . ذلك لأن نيومان لا يعنى بلفظ « الحقيقى » أى موجود بما هو كذلك ، وإنما هو يستخدم اللفظ دائما بالمعنى القطعى الذى تدل عليه تلك الصفات الأربع التى عددناها الآن . ومن الواضح ، من وجهة النظر هذه ، أن حقيقة الله هى أرفع ما يتسنى لتجربتنا الوصول إليه ، إذ أنها هى العينيــــة وقد رُفعت إلى أعلى درجات القوة .

وهكذا نستدل بكل وضوح ، من وجهة النظر التى اتخذها نيومان فى نظريته هذه ، على أنه يرى أن إدراكنا لهذه الحقيقة (وتصديقنا عليها) إنما يتم على نفس النحو الذى يتم عليه إدراكنا للحقيقة العينية بوجه عام ، أعنى إدراكنا لذاتنا ، وللذوات الأخرى ، وللعالم الخارجى . ولكن هذا يعنى أن العقل والوظائف العقلية المرتبطة به ، لا تقوم وحدها فى هذا الصدد

بأى دور ، أو لاتقوم بأى دور ضئيل ، وأننا نحتاج ثانية إلى تدخل الشخصية الكاملة . والجانب العملى فيها على التخصيص ، إذا ما شاءت النفس الوصول إلى الحقيقة الإلهية . وفىهذا الصدد يكتب نيومان قائلا: « من المحال أن يكون للبرهان المنطق دور فى الموقف العينى الذى يتعين علىّ مواجهته » .

فوجود الله لايمكن الاستيقان منه بعملية استدلال ، ولا يمكن أن يتكشف بوصفه الحلقة الأخيرة فى سلسلة قياسات منطقية ، وإنما هو يقتضى ذلك النوع من « الإدراك الحقيق » المباشر تماما ، وذلك « الحس الاستدلالى » الحدسى ، الذى تتفاعل فيه كل قوانا وتطلق فيه كل مقدراتنا الذهنية . ولسنا هنا إزاء ملكة ذهنية على التخصيص ، بل ولا أى نوع من الملكة « الخاصة » التى تكون لها حرية العمل مستقلة عن الشخصية فى مجموعها . وإنما هذا نشاط يتم فيه تنسيق الأجزاء المتعددة فى هذا الكل على نحو يصل فيه وجود الإنسان بأكمله إلى أعلى قدرة ممكنة على الإدراك . ولا شك أن العوامل العقلية تشارك فى هذا النشاط ، وإن تكن القيمة التى تُعزى إليها ضئيلة ، كما يشارك فيه الشعور ، وإن يكن نيومان ينظر بعين الارتياب الشديد إلى الشعور ، عند ما يُتخذ أساسا للايمان الدينى (« فالدين ، من حيث هو مجرد شعور ، هو بالنسبه إلىّ وهم ومهزلة » .)

وهكذا فإن نيومان لايعطى المكانة الأولى فى مذهبه للذهن ولا الشعور وإنما للضمير . وعلى ذلك فمن الواضح أن البواعث الأخلاقية هى الأقوى تحكما فى نظريته الدينية . ولقد كان يحرص بقوة على استقلال الحياة الأخلاقية ، ولم يسمح بحاجته العميقة إلى الإيمان الدينى بتعريض هذا الاستقلال للخطر ؛ بل إنه ، رغم نجاحه فى التوفيق بين الأخلاق والدين ، كان يركز جهده فى ربط الأخير بالأولى ، لا العكس . وهذه

هي أفضل وسيلة لتفسير الاتجاه التشاؤمي في طبيعة نيومان . فقد عانى ، على نحو أعمق من معظم المفكرين الدينيين في عصره ، من التقابل المستقطب الذي يميز الحقائق الأساسية للحياة الأخلاقية ، والتعارض الصارخ بين الخير والشر ، والصواب والخطأ . وهو لم يشأ أن يعبر الهوة الفاصلة بين طرفي هذا التقابل بطريقة سطحية ، وذلك بالالتجاء إلى الحب الإلهي والخيرية الإلهية . وإنما أحس بسطوة الشر والألم كاملة في العالم ، وعانى من أجل ذلك كل ما يمكن أن تستشعره نفس شديدة الحساسية من ألم . ولقد كان يؤثر دائما رسم صورته للعالم بألوان قاتمة ، غير أن تشاؤمه لم يكن منبعثا عن احتقار العالم بقدر ما كان مصدره العزوف عنه ، وكان هروبه الزاهد من العالم تعبيرا عن التعاطف والاستسلام المعذب ، أكثر مما كان تعبيرا عن التحقير والإزدراء .

وهكذا فإن الأولوية المنسوبة إلى الضمير هي التي تكشف عن الاتجاه الأخلاقي في تعاليم نيومان الدينية . فالضمير هو ، أولا وقبل كل شيء . تلك الأداة التي تصل بها النفس الفردية إلى معرفة الطبيعة الإلهية وإدراكها ، وهو المدخل الذي يوصل ما هو إلهي إلى الطبيعة البشرية . فذلك الإله الذي هو في الضمير ، هو بالنسبة إلى نيومان حقيقة لا تقل أهمية عن إله الوحي وإله الكنيسة ، وللتجربة الدينية أهمية تعادل أهمية الدين الموضوعي ، بل تزيد عليه . وعلينا أن نبحث عن الله في ذلك الطريق الذي يبدأ صعوداً من النفس البشرية ، وهنا أيضا تكون نقطة بداية نيومان ، كما هي دائما ، هي الفردي والشخصي والعيني وهذا الطريق واحد من وجهة نظر الأخلاق . فالإلزام الخلقي لا يكون حقيقيا لأن هناك إلها ، بل إن الأمر على العكس من ذلك : فنحن نعترف بوجود الله لأننا نشعر بوجود الإلزام الخلقي . فالضمير هو وسيط المبدأ الإلهي وجزاؤه ، ولذا فإن نيومان يبدي اهتماما خاصا بتحليل وقائع الضمير

بأكبر قدر من الدقة الفلسفية حتى يبرز طابعه الحقيقى المقابل لأوجه النشاط الأخرى للنفس البشرية . والضمير أداة موثوق منها تماما للمعرفة ، ولها من الأهمية فى الكشف عن الألوهية العالية ما للادراك الحسى فى معرفة العالم الخارجى . وهو إدراك يعادل الإدراك الحسى فى حقيقته ، غير أنه إدراك لموضوع آخر ، أى لأعلى الحقائق وأكثرها عينية ، وهى الحياة الإلهية . ولذا كانت جذوره متأصلة ، لا فى ظلام الشعور الدامس ، أو فى الأحوال الانفعالية المتقلبة ، وإنما فى ضوء الفكر الناصع ، وكل ما فى الأمر أن هذا التفكير ليس هو التفكير المجرد غير المباشر الذى هو غريب عن « الحقيقة العليا » ، وإنما هو تفكير عينى حدسى وثيق الارتباط بالحياة ، ويبلغ تحققه فى « الحقيقة العليا » .

وهكذا ينبغى أن نؤكد على الدوام هذه الحقيقة ، وهى أن الإيمان الدينى هو فى نظر نيومان أمر شخصى وذاتى محض قبل كل شىء ، تختص به كل نفس على حدة ، وتتمكن بفضله من الوصول إلى الله بذاتها مباشرة ، ومن أن يكون لها نصيب فى نوع من المعرفة الطبيعيه للألوهية . ولقد كان من الواجب أن تؤدى نقطة البداية هذه إلى البروتستانية المتطرفة ، أو حتى إلى الصوفية ، ولكنه فى الواقع قد سار فى الاتجاه المضاد الذى أدى به إلى الإيمان الكامل بالكنيسة الكاثوليكية . وربما بدا هذا غريبا للوهلة الأولى ، وقد يؤدى بنا إلى الشك فى وجود انفصام أساسى فى تعاليم نيومان ، غير أن ذلك التنافر المنطقى الذى يمكن كشفه فى تفكير نيومان ، وأعنى به اقتران أشد أنواع الإيمان الدينى شخصية بأقوى تمسك بالسلطة الخارجية ، لا تكاد تكون له أهمية من وجهة نظره الخاصة . فالواقع هو أن نيومان قد تمكن من تحقيق الانتقال من الداخل إلى الخارج ، ومن الاستقلال الذاتى الفردى إلى السلطة الخارجية ، ومن التجربة الشخصية إلى الكنيسة والعقيدة ، دون أن يرتكب أيه تضحية بالعقل

أو يبخس أيا من الجانبين المتعارضين حقوقه . وهكذا اعترف بضرورة وجود مصدرين للايمان الدينى ، إله الوحى فضلا عن « الإله الذى فى الضمير » ، وسلطة الكنيسة وتنظيمها فضلا عن تجربة النفس ، والتمسك الموضوعى الملزم بالعقيدة فضلا عن الاقتناع الذاتى . وهكذا فإن الصفة الخاصة التى تتميز بها فلسفة نيومان الدينية هى أنها تعطى حقا متساويا لكلا العاملين ، وتجمع بين الاثنين فى مركب متآلف .

ففى كتاب « قواعد التصديق » يقتصر اهتمام نيومان على الجانب الذاتى للدين ، بينما انصب هذا الاهتمام ، فى كتابه الاسبق من هذا بكثير ، الخاص بتطور التعاليم المسيحية ، على الجانب الموضوعى فى المحل الأول . والفكرة الأساسية التى تبرز إلى الأمام ها هنا هى أن حقيقة الدين لا يمكن أن تفصل عن تاريخه . وهكذا تغدو فكرة التطور development (evolution) هى اللحن المميز لهذه المناقشة لماهية الدين منظوراً إليها من الوجهة الموضوعية . وهنا ينبغى أن نؤكد منذ البداية أن مفهوم التطور devolepment عند نيومان ينتمى من الوجهة الزمنية إلى عصر سابق على نظرية التطور الداروينية ، بل إن نقط التلاقى بينه وبين مبدأ التطور عند دارون وسبنسر تبلغ من القلة حدا يجعله يصل إلى التناقض مع هذا الأخير فى المسألة ذات الأهمية الحاسمة ومن واجبنا ، إذا شئنا أن نربط مفهوم التطور (.dev) عند نيومان بمفاهيم موازية له تاريخيا ، أن نتأمل الصورة التى اتخذها هذا المفهوم فى مذاهب أرسطو وليبنتس وهيجل . غير أننا سنصرف النظر هنا عن العلاقات التاريخية للفكرة — وأطرفها فى هذا الصدد هو البحث فى مسألة التأثير الممكن (والذى ليس مع ذلك أمراً قريب الاحتمال) لنظرية هيجل ؛ ذلك لأن أفكار نيومان هى كشوف أصيلة تنتمى إليه قبل غيره ، ولا يحتاج إلى راعٍ يتحدث مؤيداً لها .

وهو يعرض الأساس الفلسفى لتطور التعاليم المسيحية فى حجة تتعلق

قبل كل شيء بتطور الأفكار بوجه عام . وبهذا تنقل المشكلة منذ البداية إلى الميدان الذهنى . وفى هذه الواقعة نفسها نجد فارقا أساسيا بين نظرة نيومان وبين نظرات المذاهب الطبيعية (naturalistic) التالية . فالأمر فى حالة التركيبات الذهنية أو الأفكار مماثل له فى حالة الأشياء الجسمية المدركة حسيا : فالشيء لا يكشف فى البداية إلا عن هذا الوجه أو ذاك من جوهره ، تبعا للاتجاه الذى يُنظر إليه منه ، ويتمثل لنا فى هيا كل وتخطيطات متعددة تتزايد تجمعا لتكوّن « وجها كليا » للشيء ، تبعا لمقدار دقة الملاحظة وطولها وكذلك الحال فى الفكرة : فهى تقاس تبعا للكل الذى تكونه أوجهها الممكنة ، وهى الأوجه التى قد تتباين كثيرا تبعاً للأفراد الذين يدركونها ؛ وترتبط قوة الفكرة وعمقها ارتباطاً محددا بكثرة الأوجه التى تتمثل عليها وتنوعها . وليس ثمت وجه يبلغ من العمق حدا يجعله يستوعب كل محتوى فكرة عينية ، كما لا يوجد أى تعبير لغوى قادر على تعريفها بأكمل معانيها . غير أن كل هذه الأوجه المتباينة يمكن أن ترتبط بالفكرة بوصفها نقطة تلاقيها المشتركة ، وأن تندمج فيها ؛ ومهما بدا من تباينها وتنوعها فى الوهلة الأولى ، فإننا كلما أمعنا النظر فيها وأطلنا تأملها ، وجدناها تزيد من تأكيد حقيقة الفكرة التى تنتمى إليها ، ومن تكاملها وأصالتها وقوتها . ويطلق نيومان اسم التطور الذهنى للفكرة ، على هذه العملية التى يحدث خلالها — سواء طالت أم قصرت — تبلور داخلى للخطوط العامة للفكرة ، بحيث تقترب من معناها الأساسى ولكننا نستطيع أن نشبه هذه العملية بالمجرى الذى يكون أصفى مايكون قرب منبعه . ولكن الفكرة ، على العكس من ذلك ، تزداد نقاء وخصبا كلما ازداد حوض المجرى الذى استمدت منه امتلاء وعمقا . وهذه الاستعارة توحى بأن البدايات التاريخية لأية فكرة لا يمكن أن تتخذ مقياسا لقيمتها وأهميتها . بل إنها تزداد اكتمالا كلما حققت نفسها خلال الزمان بمزيد من العمق ، ورغم أنها تظل بمعنى معين نفس الفكرة

خلال تحولاتها ، فإنها فى دورتها النهائية تكون أقرب إلى الاكتمال مما هى فى مظهرها الأول أو فى أية مرحلة وسطى .

وهكذا فإن مركز الثقل فى هذا العرض للتطور التاريخى يقع ، على النقيض تماما من وجهة النظر الطبيعية naturalistic ، فى المراحل المتأخرة للعملية لا فى مراحلها الأولى ، وفى نهايتها لا فى بدايتها . فمعنى أية فكرة (وهو ما يقصد به دائما تركيب عينى أو قوة حية للذهن تكون لها رسالة تاريخية تحققها) لا يُعبَّر عنه ، عند بداية ظهور الفكرة على المسرح ، بنفس القوة والفعالية التى يعبر بها عنه فى عصور الحضارة الأرقى والأكثر نضوجا ولا يرجع ذلك إلى الفكرة ذاتها بقدر ما يرجع إلى طبيعة إدراك الذهن البشرى لها — وهو إدراك يكون دائما ناقصا ، غير مطابق للحقيقة الكاملة للفكرة — ولا يمكن الكشف عن جميع الأوجه المتضمنة فيها ، بكل ما فيها من ثراء ، إلا بعملية نمو وتقدم تدريجية . ولذا فإن الزمان عامل ضرورى فى نمو الفكرة ، أو لتمكن من يتلقونها من فهمها والتيقن منها ، والأمران سيان . ولا تتحقق عملية الاستيضاح هذه إلا خلال تاريخها ، وهى تتحقق بدرجات متزايدة بقدر ما يزداد نضوج وعمق الطريقة التى يفهمها بها أولئك الذين تمر بهم هذه الفكرة . وعلى ذلك فمن الواجب التمييز بين فهم الذهن العارف للفكرة أو تحقيقه لها ، وبين الفكرة ذاتها ؛ فالأول يمر بعدة تحولات ويخضع للتطور ، أما الثانى فيكون على ما هو عليه من البداية ، وطوال هذه المراحل كلها . وإذا كانت حقيقتها تزداد بالتدريج تكشفا خلال تاريخها ، فما ذلك إلا لأنها كانت منذ البداية متضمنة فى داخلها . فتاريخها وماهيتها ينتميان أساسا كل منهما إلى الآخر ، وما الأوجه المختلفة التى تتكشف فيها ، والتى يؤلف مركبها صورتها النهائية ، ما هى إلا مجرد « لحظات » أو انبثاقات لما هو منتمٍ إليها فى الأساس . وهى لا تضاف إليها من الخارج ، وإنما تنمو من داخلها ؛

نموا عضويا . وبعبارة أخرى ، فالفكرة تظل محتفظة بطبيعتها الأساسية مع تغير أوجهها المختلفة ؛ ومهما تغير تمثلها الخارجى أو تطور ، فإنها هى ذاتها تظل دون تغير . وهكذا يتضح أن التطور development بالمعنى الذى استخدمه نيومان يختلف من حيث المبدأ عن المعنى « التطورى evolutionary » الذى تنطوى عليه الكلمة فى المذهب الطبيعى Naturalism . فلا شأن له بعمليات التغير الآلية العلية فى عالم المادة ، ولا بالنمو البيولوجى وتكوين الكائنات العضوية عن طريق سلسلة دائما الارتفاع من المستويات التى تزداد على الدوام تفاضلا (differentiation) ، وإنما هو يعنى بالفعل شيئا ذهنيا أو روحيا خالصا ، ويعنى تحقق ماهية الأفكار خلال مجرى تاريخها ، وتكشف هذه الماهية فى الفهم المتزايد للذهن المدرك . كلما برز تارة هذا الوجه ، وتارة أخرى ذاك الوجه من أوجه المعنى الكامن الواحد .

ومن السهل الآن أن نقوم بتطبيق هذه الأفكار على تاريخ الديانة المسيحية والكنيسة المسيحية ، وهو الأمر الذى كان الموضوع الأول لاهتمام نيومان . فالمذهب المسيحى إنما هو فكرة كهذه ، مرت عبر القرون بتعديلات متعددة ، كانت فيها تكشف عن ماهيتها على نحو يزداد على الدوام ثراء وعمقا وامتلاء . وهذه التعديلات ليست مجرد تغييرات عشوائية مفككة متعاقبة طرأت على المذهب كما أوحى به فى الأصل ؛ بل إن تاريخ العقيدة يدل ، على العكس من ذلك ، على أن كل شىء قد سار ها هنا بأكبر قدر من الانتظام ، وفى اتجاه واحد تحدده الفكرة ذاتها مقدما . فالفكرة المسيحية قد نمت عضويا ، وهى قد مرت بعملية أصيلة من التطور (dev.) من بدايتها حتى يومنا هذا ، دون أن يتأثر بذلك معناها الأساسى . وقد ظلت على الدوام تكشف عن صور وجوانب جديدة من وجودها لفهم البشرية النامى والمتزايد عمقا ، بحيث لم يزدها ذلك

هزالا وضعفا ، وإنما زادها نضوجا واكتمالا وفعالية . ولقد استطاعت أن تجارى التقدم العام للمدنية حتى أعلى مستويات العقل والثقافة ، واكتسبت مزيداً من الرسوخ والامتلاء ، ومن القوة والوضوح ، على قدر ما كانت تصل إليه المدينة من سمو . ذلك لأن من أوضح مظاهر ثراء المسيحية الذى لا ينفذ ، أن محتوى فكرتها لا يمكن أن يدرك كله دفعة واحدة أو على نحو نهائى ، وإنما ينبغى أن يكون الزمان (بمعنى « المدة » عند برجسون durée) ، خلاقاً فيها ، ليتيح لكل ماتنطوى عليه أن ينمو فيها عضويا ، وأن يكشف عن ذاته بالتدريج . وكلما كانت الفكرة التاريخية أعقد وأكثر عينية ، كانت أقدر على الامتداد خلال فترة زمنية أطول . ولا يشك نيومان ، من جانبه ، فى أن الفكرة المسيحية تفوق بكثير كل الأفكار الأخرى تعقداً وعينية ، وبالتالى خصبا فى تطورها التاريخى . وقد أثبت هذا الموقف الأساسى فعاليته بوجه خاص فى موضوع تاريخ العقيدة ، الذى طبقه نيومان عليه بطريقة مثمرة إلى أقصى حد ، وإليه قبل غيره يرجع الفضل فى تحول مفهوم « العقيدة Dogma » الجامد إلى وجهة نظر عضوية أكثر حيوية ، لم تجرؤ حقا على زعزعة سلطة العقيدة وطابعها الإلزامى ، وادعائها امتلاك حقيقة تسمو على الزمان ، ولكنها لقيت قبولا واسعا نظراً إلى نسبيتها التاريخية ، وبالتالى ارتباطها الحيوى بتطور الذهن .

ولقد اكتملت نظرية نيومان فى تطور الأفكار عامة ، وتطور المذهب المسيحى خاصة ، على نحو يحفظها من جمود التعصب ومن النزعة المذهبية الفارغة . والعنصر الآخر فى نظريته هو التمييز الهام الذى يقول به بين التطور (dev.) الأصيل أو السليم ، والتطور الزائف أو الباطل . ويطلق نيومان على النوع الأخير اسم : فساد الفكرة ، وهو يخصص الباب الثانى ، والأكبر ، من كتابه لمناقشة مفصلة ، زاخرة بالأسانيد ، للعلاقة

بين التطورات الأصيلة لأى مذهب ، والتطورات المفسدة له . وهو هنا يهتم بمسألة المعايير التى يمكننا أن نميز بها التطور الأصيل من الزائف ؛ وظاهرة التقدم الحقيقى من ظاهرة التأخر ، وهو يضع نظرية لهذه المعايير بشىء من التفصيل . فهناك بوجه خاص سبع صفات تدل على أن الفكرة تنمو عضويا ولم يدب فيها الفساد بعد . فالفكرة تكون كذلك إذا كانت :

(١) تحتفظ بشكل نموذجى واحد ؛ (٢) وتكشف عن مبادىء محفوظة على الدوام ، (٣) وتظل لها القدرة على الاستيعاب أو التمثل assimilation ؛ (٤) وتستبق بداياتها الأولى مراحلها التالية ؛ (٥) وتكون أوجهها المتأخرة قادرة على تبرير أوجهها المتقدمة ودعمها ؛ (٦) وعند ما تتمكن من الاحتفاظ بمضمونها الأصلى ، وبالتالى بعث حياة جديدة فيه على الدوام ؛ (٧) وأخيرا ، عندما تكون لها حيوية باقية طوال مراحلها . وإن توافر هذه الشروط فى المسيحية (ولا سيا تلك الفكرة التى تدعو إليها كنيسة الروم الكاثوليك عن المسيحية) بدرجة أعلى مما تتوافر فى أية حركة أخرى فى التاريخ ، وكونها قد استطاعت حتى الآن أن تتغلب على جميع الاتجاهات التى هدفت إلى القضاء عليها ، وتغلبت ظافرة على كل المؤثرات المفسدة — لهو فى نظر نيومان الدليل الكافى على أن المسيحية ستحتفظ فى المستقبل أيضا بقدرتها على الحياة ، بل وسوف تتمثل أيضا على أنها قوة حية فى الذهن ، تشهد رسالتها التاريخية فى الماضى بعظمتها أبلغ شهادة وأعمقها .

* * *

وإذا استثنينا نيومان ، الذى كان المفكر الوحيد المنتمى إلى الصف الأول من بين رجال « حركة اكسفورد » ، فلن نجد إلا شخصية واحدة فى هذه الحركة كانت لها ميول فلسفية قوية وقدرة على التفلسف — تلك

هى شخصية «وليام جورج وورد William George Ward» (١٨١٢-١٨٨٢) . ولقد ساهم وورد ، الذى كان ينتمى إلى الجناح الأكثر تطرفاً فى الحركة ، بدور كبير فى فصل الحركة عن الكنيسة الانجليكانية ، وتم تحوله نهائيا إلى الكاثوليكية حتى قبل نيومان ذاته (فى سبتمبر ١٨٤٥) . وقد حاول وورد أن يعبر تعبيرا رسميا دقيقا ومنهجيا عن تلك العناصر التى كانت بالنسبة إلى نيومان كشفا فلسفيا ارتفع من أعماق روحه إلى مستوى التفكير الواضح . ولم يكن وورد أكثر ميلا من نيومان إلى العودة إلى المدرسية لاستمداد الوحى منها ؛ ولكنه كان أوثق ارتباطاً بالاتجاهات الفكرية المعاصرة له ، والتى كانت صلته بها متينة ، سواء عند ما كان يعارض أفكاراً سائدة فى عصره أو عندما كان ينتفع بمعونتها . وقد عرض برنامجه الدينى فى كتابه : « المثل الأعلى لكنيسة مسيحية The Ideal of a Christian Church » (١٨٤٤) . وهو مؤلف يوازى « تطور المذهب المسيحى » عند نيومان . وقد تضمن هذا الكتاب أقوى ، وربما أول ، تعبير عن اتجاهات الكثلكة فى حركة أكسفورد ، ومن ثم فقد كان يمثل نقطة تحول فى تاريخها . وقد مهد بطريقة قاطعة للانفصال الذى حدث بعده بعام واحد . ولقد كان العامل الذى دفع وورد ، وكل من جاروه فى معارضته المتزايدة للبروتستانتية ، هو المثل الأعلى للتقوى الزاهدة ، وفكرة الحياة المسيحية وقد تحولت إلى الباطن وأصبحت لها قداسة ، وهى فكرة استحوذت عليهم تماما . فكان من الطبيعى أن تؤدى بهم هذه المعارضة آخر الأمر إلى تحولهم الصريح إلى هذا النوع من الإيمان ، وإلى الكنيسة التى رأوا مثلهم العليا هذه تتحقق فيها على أفضل نحو . وأهم المؤلفات التى عرضت فيها آراء وورد الفلسفية ، مؤلفان تاليان أحدهما هو رسالته « فى الطبيعة واللطف الإلهى On Nature and Grace » (١٨٦٠) والآخر سلسلة طويلة من الأبحاث ظهرت فى مجلة « دبلن ريفيو Dublin Review

(التى كان هو ذاته مشرفا على تحريرها) ، فيما بين عامى ١٨٦٧ و ١٨٩٢ ، ونشرت بعد وفاته فى مجلدين عنوانهما « بحوث فى فلسفة مذهب الألوهية « Essays on the Phil· of Theim (١٨٨٤) ، وأشرف على طبعهما ابنه « ولفرد وورد » . وتعرض هذه البحوث لذلك الخلاف الضخم الذى نشب بين حركة أكسفورد والمذهب التجريبى عند جون استورت مل وأفراد مدرسته ، بوصفهم أقوى مفكرى ذلك العصر تمثيلا للفلسفة الدنيوية . وهذه البحوث أشبه بطرف مقابل لكتاب مل : « اختبار لهاملتن » ، وهى تؤلف فى الوقت ذاته ردا على هجوم مل ، بقدر ما كان تفكير وورد قريب الشبه ، فى نقاط معينة ، من تعاليم المفكر الاسكتلندى هاملتن .

وقد وجه نقد وورد إلى القضية الرئيسية فى الفلسفة التجريبية ، القائلة إن كل معرفتنا مستمدة من التجربة ، وأن هذه هى المصدر الوحيد المشروع لليقين والحقيقة . فما علينا ، فى رأيه ، إلا أن نخطو خطوة واحدة نتجاوز بها المعطيات المباشرة للوعى ، أعنى أن نتأمل مثلا ، بدلا من هذه المعطيات، الأفكار المستعادة التى تمدنا بها التجربة بطريق غير مباشر ، لندرك مدى استحالة وجهة النظر المقتصرة على التجربة ، أو وجهة النظر « الظاهرية » الخالصة (pure phenomenism) كما يسميها وورد فى معظم الأحيان كلما كان بصدد الكلام عن موقف مل . ذلك لأننا فى حالة التذكر لا نهتم بالانطباع الحاضر الذى يكون لدينا بحادث ماض ، وإنما نهتم بالوجود الفعلى لهذا الحادث فى الماضى . وإن مجرد كوننا نتذكر ، لدليل كاف على أن المعارف (Cognitions) التى توصلها إلينا الذاكرة ليس لها ضمان فى التجربة المباشرة ، بل إن علينا ، لكى نفسر الذاكرة ، أن نفترض معارف (cognitions) لا يتم اكتسابها بالطريقة التى يقول بها المذهب التجريبى . ومثل هذه النتيجة تصدق على كل معرفة يود المذهب التجريبى أن يردها إلى التجربة الخالصة

والاستقراء . فعملية المعرفة Cognition لا تُبنى فقط على ما يجرى بالفعل ، وإنما تبنى أيضا ، وبصفة دائمة ، على نوع من المعرفة Knowledege لا صلة له بالتجربة ، لا بطريق مباشر ولا بطريق غير مباشر ، بل هو بالفعل مختلف عنها اختلافا أساسيا . ذلك هو « الحدس » ، وليست الموضوعات التى تُعرف بواسطته هى المعطيات الظــاهرية (pheomenal) للوعى أو مشتقاتها ، وإنما هى حقائق أولية ضرورية ذات صحة شاملة ، تكون لنا بها بصيرة مباشرة تضفى على هذه الموضوعات وضوحا ذاتيا . وهكذا تؤدى فكرة وورد الأساسية هذه إلى تأكيده أن كل معرفة بشرية لا تبدأ بالتجربة ، وإنما تبدأ بحقائق معينة واضحة بذاتها . ومن ثم فهى حقائق موثوق فيها على نحو مطلق ، يمكن إدراكها مباشرة ، ويكون يقينها كامنا فيها هى ذاتها ، وليس مستمدا من أى شىء غيرها . فكلما تعلن ملكات المعرفة البشرية أنه يقينى على نحو لا يتطرق إليه الشك ، يُعرف لذلك منذ البداية على أنه ذو صحة مطلقة ، واليقين الذاتى هو المعيار الذى نقيس به الحقيقة الموضوعية . ومهما كانت الطرق الأخرى التى نتمكن بها من بلوغ المعرفة ، سواء أكانت هذه الطرق تجربة أم ملاحظة أم استنباطات منطقية أم أية طريقة غيرها ، فإن المعرفة الحدسية تكون على الدوام مفترضة مقدما ، وهى تمثل تمهيدا لا غناء عنه . وبهذه الحقائق التى تُعرف على هذا القدر من الوضوح كان وورد يشيد حصنا ضد هجمات التجريبية السائدة عندئذ ، لا يختلف كثيرا عن ذلك الذى شيده فلاسفة المدرسة الاسكتلندية ، بل إن مذهبه قد احتل بالفعل مكانته فى التيار الفكرى الحدسى القوى الذى أخذت تتجمع وتتلاقى فيه القوى المعارضة للمذهب التجريبى ، دون أن تكوّن مع ذلك جبهة واحدة مشتركة ، وذلك قبل ظهور الحركة المثالية (بل وبعد ظهورها فى بعض الحالات) . وعلى أية حال فانا نجد ، فى هذا الصدد ، تقاربا باطنا بين مفكرين من المدرسة الاسكتلندية (مثل هاملتن ومانسل وماكوش) وبين مفكرى حركة أكسفورد (مثل نيومان وورد) ، وتلك الجماعات الأخرى التى كانت أهمها جماعة مارتينو .

على أن التعارض بين المذهبين التجريبي والحدسى أكثر من مجرد نزاع على نظرية المعرفة . فلو تأملناه من منظور أوسع ، لوجدناه قائما على التقابل الفلسفى البعيد الأثر ، بين مذهب الألوهية Theism ، والاتجاه المضاد لمذهب الألوهية Anti – Theism . ذلك لأن إقامة مذهب الألوهية ، الذى كان هو موضوع الاهتمام الرئيسى لوورد ، والذى لم يكن يُقصد من نظريته الحدسية فى المعرفة إلا أن تكون تمهيدا له ، كان يعنى بالمثل خصومة عنيفة ضد الاتجاه إلى عدم الاكتراث بالدين لدى الشكاك واللاأدريين ، الذين كان معظمهم يرجعون فى الأصل إلى المعسكر التجريبي . وهكذا وقف يناضل ضد صبغ الفلسفة بصبغة دنيوية ، وهو الاتجاه الذى رأى أن المذهب التجريبي مسئول عنه أساسا ، ورأى فى مقابل ذلك أن المهمة الحقيقية والأهم ، الملقاة على عاتق الفلسفة ، هى إثبات الدين وإقراره . وهكذا فلم يكن لجميع الجهود التى بذلها فى الميدان النظرى من هدف فى رأيه إلا تبرير إيمانه الدينى آخر الأمر . وأهم ركن فى هذا الإيمان هو الإيمان بإله مشخص على النحو الذى قالت به التعاليم المسيحية (أى العقيدة الكاثوليكية) . وقد كانت براهين وورد الفلسفية على وجود الله متفقة أساسا مع براهين غيره من المفكرين الكاثوليك مثل نيومان ، ول . أولى — لابرين L. Ollé-Laprune ، وى . كلويتجن J. Kleutgen ، الذين تأثر بهم تأثرا دائما . ولقد أكد مثلهم بوجه خاص الحجة الأخلاقية وجعلها الأساس الرئيسى لدفاعه عن الدين . غير أنه لم يتمكن ، من الوجهة النظرية البحتة ، من إيجاد مكان لوجود الله فى فلسفته ، من غير أن يخالف سائر مبادىء تفكيره ، إلا بقدر ما رأى فى حقيقة وجود الله واحدة من تلك الحقائق الأولية التى تنطوى فى ذاتها على يقين مطلق ، نظرا إلى وضوحها الذاتى . فوجود الله لا تضمنه حقائق التجربة ولا البراهين المنطقية ، وإنما تضمنه البصيرة المباشرة فحسب .

وأخيرا فان مبدأ الحدس يظل بدوره محفوظا عندما يُطبق على الأخلاق . والواقع أن آراء وورد فى هذا الموضوع ، وإن كانت هى النتيجة الطبيعية لمقدماته الخاصة فى نظرية المعرفة ، لم تجد التعبير الواضح عنها إلا قرب نهاية حياته ، عندما عرف آراء « أولى — لابرين » ، أبى الحركة « التجديدية Modernist » ، الذى تأثر وورد تأثرا عميقا ببحثه « فى اليقين الأخلاقى De la Certitude morale » (١٨٨٠) ، واستمد منه الكثير مما أعانه على بلورة آرائه الخاصة فى هذا الموضوع . ولقد كانت لمشكلة اليقين الأخلاقى فى نظر وورد ، كما كانت فى نظر أولى - لابرين، مكانة رئيسية . وكما أن هناك حقائق نظرية ومتيافيزيقية ضرورية ، فهناك أيضا استبصارات أخلاقية ، لها يقين مطلق نظراً إلى وضوحها الذاتى الملزم . فأفكار الخير والشر ، والصواب والخطأ ، والفضيلة والرزيلة ، هى أفكار بسيطة تماما ، ولا تقبل مزيدا من التشريح أو التحليل . فكون خيانة صديق شرا ينبغى استهجانه لذاته ، هو بالنسبة إلىّ أمر له يقين حدسى محض ، ولا يحتاج إلى مزيد من البحث : فهنا أعترف بحقيقة أخلاقية واضحة بذاتها ، وبالتالى ضرورية . غير أن الوضوح الذاتى لمثل هذه اليقينيات الأخلاقية يلزمنا بالاعتراف بوضوح ذاتى ثان متضمن فى الأول ، وأعنى به كون هذه اليقينيات ترجع فى أساسها إلى وجود الله . ذلك لأن كون مصدر البديهيات الأخلاقية - أى استحسان الخير واستهجان الشر - هو كائن من نوع أعلى ، هو بدوره مسألة بصيرة مباشرة . فجذور الأخلاقية ترجع إلى الله بوصفه المشرع الأعظم للمعايير الأخلاقية ، وهى فى الوقت ذاته أفضل برهان على ضرورته ووجوده .

وأخيرا ، فإن هذا الموقف يلقى ضوءا ساطعا على مشكلة الحرية . ذلك لأن وورد ، شأنه شأن معظم ممثلى الأخلاق الحدسية ، يجهر بأنه من خصوم الحتمية ، وهكذا يجد نفسه فى هذه المسألة بدورها متخذا بطبيعته

موقف المعارضة من المذهب التجريبي بنظرته الآلية والحتمية . ولقد كان الخصم الأكبر الذى اشتبك معه ، فى هذه الحالة أيضا ، هو مل . ويرى وورد أن مشكلة حرية الإرادة تتوقف أساسا على مسألة كون الإنسان قادرا أو غير قادر على مقاومة نزعاته الإرادية الطبيعية . ويعتمد وورد ، فى الإجابة على هذا السؤال ، على حقائق التجربة ، وذلك على خلاف ما جرت عليه عادته . فهذه الحقائق تثبت أن الكائن الذى وهب عقلا يملك هذه القدرة بالفعل بدرجة كبيرة — أى أنه يستطيع أن يكبح جماح نفسه ويقاوم النزوع التلقائى لإرادته — وأنه بقدر ما تكون له هذه القدرة ، تكون أفعاله حرة بحق ، بغض النظر تماما عن كونه يمارس هذه القدرة فى أية حالة خاصة أم لا . وهكذا يبدو أن فى هذا الاتجاه البسيط إلى التجربة ، الذى يصل مباشرة إلى لب المشكلة ، برهانا كافيا على اللاحتمية . غير أن للمشكلة وجها آخر : فهى لا تنطوى فقط على الرأى السلبي القائل إن الإرادة « ليست » خاضعة للحتمية فى كل أمر ، وإنما تنطوى أيضا على الرأى الإيجابي القائل إن الإنسان ذاته مصدر أصيل للنزوع الإرادى أو علة للفعل الإرادى لها استقلالها الذاتى . وعند هذه النقطة تتشابك الخيوط التى تربط بين الأخلاق والدين . فليس هناك سوى منبعين أصيلين من هذا النوع ، لتلك العلية التى لا تخضع لحتمية خارجية ، هما الإرادة الإلهية والإرادة البشرية . إذ بينما يكون الله ، بوصفه العلة القصوى والعليا ، هو أصل كل حادث ، وبالتالى أصل الإرادة البشرية بدورها ، فإن النزوع الإرادى للانسان لا يخضع مباشرة لحتمية الإرادة الإلهية . بل لقد جعلت قوة الله الخالقة من الإنسان مركزا للنزوع الإرادى قائما بذاته ، وقد أضفى الله ، بمحض اختياره ، على مخلوقه تلك الحرية التى ينفرد بها وحده ، فمنحه القدرة على إحداث الحوادث ، وبذا يتسنى له أن يتحرر ، فى حدود معينة ، من الارتباط بالله ، ويسلك مستقلا عن الإرادة الألهية . وهكذا فقد تخلى الله ، إلى درجة محدودة ،

عن السيطرة على الإرادة والسلوك البشرى ، وإلى هذا الحد يكون الإنسان حرا ، بمعنى أن لديه حرية الأختيار بين الصواب والخطأ ، وبين الخير والشر . وهكذا نهتدى إلى حل طبيعى للنقيضة القائمة بين الأخلاق والدين ، والتى تثيرها مشكلة الحرية ، وهو حل يعترف اعترافا كاملا بالاستقلال الذاتى للعالم الأخلاقى ، ولكنه فى الوقت ذاته يربط بينه وبين القانون الإلهى .

ويجدر بنا فى هذا الصدد أن نشير إلى فرانسيس وليام نيومان Francis William Newman (١٨٠٥-١٨٩٧) ، وهو الشقيق الأصغر للكردينال ، الذى قال بآراء لا تختلف كثيرا عن آراء أخيه الشهير ، وإن لم يكن قد انضم إلى حركة أكسفورد . ولقد كان فرانسيس نيومان كاتبا خصبا غزير التأليف ، غير أن مزاجه كان مزاج الباحث الهادىء أكثر منه مزاج المناضل أو الزعيم فى صراع دينى . وكان ضحية شتى أنواع الهواجس . فنسج حول نفسه عالما فكريا خاصا به ، دون أن يشعر بالحاجة إلى أية زمالة فكرية مع الآخرين ، ودون أن يكون متصفا بما كان يلهم أخاه من انفعال رفيع واقتناع عميق بإيمانه . ولقد كان فرانسيس أقل مكانة من أخيه ، سواء فى شخصيته ومن حيث عمق التفكير ووضوحه ، وصدق العزيمة ، وقوة الإيمان ، وإنه لمن عدم التوفيق من جميع النواحى أن يوضع قبل شخصية الكردينال العظيمة ، أو حتى ان يوضع إلى جانب «شلير ماخر[١] Schleiermacher» (كما فعل فليدرر

(١) فريدرش إرنست دانيل شليرماخر (١٧٦٨-١٨٣٤) لاهوتى وفيلسوف ألمانى ، كان ثائراً ضد الأوضاع التقليدية فى اللاهوت والأخلاق ، وأعانته على ذلك صلاته القوية بالكتاب والشعراء الرومانتيكيين . وأهم أفكاره الإيجابية فى اللاهوت (كما عرضها فى كتابه الرئيسى « العقيدة المسيحية ») هى القائلة بعدم وجود تعارض بين الدين والفلسفة والعلم ، بشرط أن يتحرر الدين من التبريرات الميتافيزيقية والأفكار التوكيدية الجامدة . ومن أهم آثاره فى ميدان الفلسفة ترجمته لمحاورات أفلاطون ، التى أتمها سنة ١٨١٠ .

[المترجم]

Pfleiderer ») . وقد عرضت أهم آرائه الدينية والفلسفية فى ثلاثة مؤلفات : فى « النفس The Soul » (١٨٤٩) ، وهو كتاب يتسم بالصدق والحساسية ، ويفيض بالحماسة الصوفية فى كل صفحاته ، ثم « مراحل الإيمان Phases of Faith » وهو ترجمة ذاتية لحياته وصف فيها تلك الرحلة الروحية التى انتقل فيها من تعاليم المسيحية إلى مذهب ألوهى (theism) منفصل عن جميع الارتباطات الكنسية الإيجابية ــ وهو مؤلف يوازى كتاب أخيه « دفاع عن حياتى » ؛ وهناك أخيرا كتابه « الألوهية ، مذهبيا وعمليا Theism, doctrinal and practical (١٨٥٨) ، وهو كتاب يتضمن عرضا أكثر منهجية لوجهة نظره اللاهوتية .

ولقد كانت وجهة نظره هذه ، مثل وجهة نظر أخيه ، فردية وضد العقلية ، غير أن فرديته تتركز ، على نحو أشد وأكثر تحيزا حتى من أخيه، فى العلاقات ذات الطابع الشخصى الكامل ، التى تربط بين النفس والله . فالمصدر الوحيد لمعرفة حياة الله هو نفس المرء ذاتها ، وهو تلك الحاسة الباطنة التى تكشف لنا الماهية الإلهية ، والعضو الذى نتمكن بفضله من الاقتراب من الموجود الإلهى والاتحاد به . وهنا نستطيع أن نلمح تيارا صوفيا قويا ، يقترن به رفض كل الوسائط الخارجية للطف الإلهى ، وكل سلطة ملزمة أيا كانت ، سواء أكانت الكنيسة والعقيدة ، أو سلطة الإنجيل، أو حتى وساطة المسيح.

والركن الوحيد الباقى من الإيمان هو الألوهية الصوفية كما تتكشف وتدرك فى التجـــربة الحية للنفس . ولكن على الرغم من كل العمق والإخلاص الذى اتسمت به تلك التجربة التى نبعت منها هذه المحاولة ، فإن هذه المحاولة للوصول إلى مذهب ألوهى منقى من جميع الشوائب تعنى فى الواقع أن الجوهر الأصيل للدين قد خُفف أو فرغ تماما . وإن اتجاه فرانسس نيومان ليوحى ، على عكس حماسة شقيقه وحيويته ، المقترنة

بإيمان راسخ بالحياة التنظيمية الفعلية للكنيسة ، بأن لصاحبه روحا منعزلة تطرب لعواطفها الخاصة ، حتى ليشعر المرء بأن التفكير الدينى قد تراجع أمام الأنا الذى يقنع بتأمل نفسه منعكسا فى مرآة ذاتية ، وأمام التجربة ذات النوع الذاتى الشخصى المحض .

ولقد رأينا أن للفلسفة الدينية لحركة أكسفورد ، كما تتمثل لدى ج.ه. نيومان و و . ج . وورد ، سمة بارزة يمكن تسميتها « بالنزعة الأخلاقية moralism » وفى هذه النزعة يتمثل الوعى الأخلاقى ، بكل تأكيد ممكن ، على أنه أساس الدين ، بل على أنه معيار حقيقته . فتعاليم حركة أكسفورد تفترض مقدما أن نقطة بداية الدين هى الأخلاق ، وأن كل تطور أصيل للوعى الدينى ينطوى فى ذاته على السعى إلى الكمال الأخلاقى — وهذا الاتجاه فى الوقت ذاته دليل على مدى تغلغل جذور التراث الإنجليزى فيها . ولقد ظهر نفس هذا الاتجاه ، على نحو أوضح وأبرز ، فى مذهب آخر ، هو المثالية الأخلاقية عند مارتينو James Martineau .

ولقد كان هذا المذهب الأخير بالتأكيد مستقلا عن حركة اكسفورد ، غير أن الأهداف التى اتجه إليها والميول التى كشف عنها لها بعض الشبه بهذه الحركة ، فضلا عن أن تعاليمه الفلسفية بوجه خاص تقترب منها اقترابا وثيقا فى نقاط متعددة . ولقد كان مارتينو ، بعد نيومان ، هو بالتأكيد أقوى مجدد وباعث لحياة الروح فى مجالى الأخلاق والدين من أبناء الشعب الإنجليزى فى القرن التاسع عشر . وهو ينتمى مثل نيومان ، إلى الصف الأول من كبار العقول فى العصر الفكتورى .

وتعد فلسفة مارتينو[1] تعبيرا عن اعترافات شخصية عظيمة أكثر

---

(١) جيمس مارتينو (١٨٠٥ — ١٩٠٠) اشتغل قسيسا فى الكنيسة التوحيدية Unitarian من ١٨٢٨ إلى ١٨٤٠ ، وعمل أولا فى دبلن ، ثم فى ليفربول ، وأخيرا فى لندن =

مما تعد نظرية مذهبية بالمعنى الضيق . فهى لم تكن نتاجا لأية مدرسة أو اتجاه فلسفى خاص ، بقدر ما كانت ثمرة للقوى والحركات العقلية العامة التى أضفت على العصر الفكتورى طابعه وميزاته الخاصة . وبفضل الاتصالات الشخصية والأدبية التى أقامها مارتينو ، كان أكثر تغلغلا فى هذه الحركة من معظم المفكرين الآخرين فى عصره ، ولعل من أهم أسباب ذلك طول حياته ، التى بدأت من السنة التالية لوفاة كانت ، ولم تنته إلا بعد بداية القرن الجديد ، واشتمل عمره على حوالى ثلاثة أجيال ، وبذلك شهد ظهور وانقضاء عدة تيارات وحركات فكرية مختلفة . ولذا كان تطوره الذهنى يرجع إلى فترة أسبق كثيرا من الفترة التى نعرضها هاهنا ، إذ يبدأ من العقد الثالث فى القرن الثالث الماضى ، ثم يمتد طوال جزء غير قليل من مجرى هذه الفترة ، ليصل إلى قمته الحقيقية فى فترة النضج الكامل الوضاء خلال عمر متقدم كانت له فيه مواهب نادرة . والواقع أن الكتب التى جلبت لمارتينو أكبر قدره من الشهرة الفلسفية تكاد كلها تكون منتمية إلى فترة كهولته المتأخرة جدا[1] ، ولا توجد قطعا أية حالة اخرى لمفكر وصل إلى أعلى درجات الإنتاجية الخلاقة فيما بين سن الثمانين والتسعين من عمره .

= واشتغل من ١٨٤٠ إلى ١٨٨٥ أستاذا فى « نيوكوليدج New College » بمانشستر ، وقد نقلت هذه الكلية فى ١٨٥٣ إلى لندن فشغل أولا كرسى الفلسفة والاقتصاد السياسى ، ثم كرسى الفلسفة الأخلاقية والدينية منذ ١٨٥٧ ، ثم أصبح عميدا للكلية منذ عام ١٨٦٩ : وأهم مؤلفاته العديدة هى : « أنماط من النظرية الأخلاقية Types of Ethical Theory (فى مجلدين ، ١٨٨٥ ، الطبعة الثالثة ١٨٩١) ؛ ثم « دراسة للدين A Study of Religion (فى مجلدين ، ٨٨٨ ، الطبعة الثالثة ١٩٠٠) ؛ ثم « محور السلطة فى الدين The Seat of Authority in Religion (١٨٩٠ ، الطبعة الثالثة ١٨٩١) ، فضلا عن مجموعة من « المقالات والتعليقات والخطب Essays, Reviews & Addresses فى أربع مجلدات ، ١٨٩٠ — ١٨٩١) .

(١) ليس هذا صحيحا كل الصحة . فكتاباته الفلسفية الرئيسية لم تنشر إلا بعد أن اعتزل عمادة الكلية ، غير أن محتوياتها كانت تؤلف مادة محاضراته ، قبل ذلك بسنوات عديدة .
[الناشر]

وإلى هذا الحد تكون أعمال مارتينو وتأثيره منتمية أساسا إلى الفترة موضوع البحث فى هذا الجزء من كتابنا ، وان يكن إنتاجه الفكرى قد بدأ فى فترة أسبق بكثير .

وترجع الأهمية الخاصة لتطور مارتينو ، من حيث هو فيلسوف ، إلى أن هذا التطور يعكس السمات المميزة لثقافة عصره فى مجموعها . وقد عرض هذا التطور فى مقدمته لكتاب « أنماط من النظرية الأخلاقية » . فقد تأثر بعمق ،فى شبابه ورجولته المبكرة، بطريقة التفكير التجريبية والحتمية التى كانت سائدة فى البيئة الوثيقة الصلة به ، وأصبح على التوالى من الأتباع المخلصين لتعاليم كل من لوك ، وهارتلى ، وكولينز ، وإدواردز ، وبريستلى ، وبنتام ، وجيمس مل . ولكن حتى فى ذلك الوقت كانت تطرأ على ذهنه من آن لآخر شكوك حول صحة هذه المذاهب ، وإن تكن صداقته الوثيقة لمل الابن قد خففت من شكوكه مؤقتا . ولكن بدأ يحدث داخله تحول عميق ، انتهى بصورة مؤقتة عام ١٨٤٠ ، وأدى إلى انشقاقه صراحة عن نمط التفكير الذى كان يقبله من قبل . وكان من الواضح أن هذا التغيير قد حدث نتيجة لنمو باطن أكثر مما حدث نتيجة لمؤثرات خارجية . فقد كشف له تأمله العميق فى مشكلات التجربة الباطنة عن عامل لم يكن قد لاحظه حتى ذلك الحين ، وهو وظيفة الذهن ، المستقلة بذاتها ، فى الإرادة والمعرفة ، والتى تنطوى على شىء مختلف ومستقل عن مجرد تغير الظواهر والنوازع وتعاملها ، وتظل خلال هذا التغيير محتفظة بهوية ثابتة . وكانت مشكلات الوعى الأخلاقى هى التى تشغله أكثر من غيرها . فقد بدأ يدرك المعنى العميق لأفكار مثل المسئولية ، والذنب ، والجدارة ، والواجب ، وأصبح وجها لوجه إزاء مسألة احتمال وجود عالم مثالى لما ينبغى أن يكون ، من فوق كل موجود تجريبى ، واحتمال كون هذا العالم المثالى هو الذى يستطيع أن يمده بوجهة النظر التى يمكن من خلالها فهم المعنى

الحقيقى للارادة البشرية وللسلوك البشرى فالمذهب الطبيعى Naturalism لم يمكنه من تقديم إجابة على هذه الأسئلة المحيرة ، ولذلك تخلى عن تلك النظرة إلى العالم ، التى تؤكد أن كل حادث باطن ، لا كل حدث ظاهر فحسب ، يخضع لقانون علىّ دقيق . ثم أدى به الاختبار النقدى لمشكلة العلية إلى مراجعة دقيقة للمذهب الذى سبق له قبوله ، ومهد الطريق للكشف الذى أصبح فيما بعد من السمات الرئيسية لتفكير مارتينو .

وهكذا كان مارتينو قد تمكن ، عندما بلغ سن الأربعين ، من التغلب على المذهب الطبيعى فى نقاط أساسية معينة ، غير أن تحوله التام إلى المثالية كان نتيجة اطلاعه المباشر على الفلسفة الألمانية ، واعجابه بها ، أثناء فترة للدراسة فى برلين فى شتاء ١٨٤٨ — ١٨٤٩ . ولقد رأى هو نفسه ، عندما بلغ الشيخوخة ، أن هذه التجربة كانت لها أهمية عظمى فى تطوره الذهنى ؛ فتحدث عن « ما يمكن أن يقال عنه إنه تعليم ثان تلقيته فى ألمانيا ، سار فيه « بإرشاد سديد من المرحوم الأستاذ ترندلنبرج Trendelenburg قبل غيره » ، ووصف تأثير هذه التجربة بأنه « ميلاد روحى جديد » . على أن هذا الاتصال بترندلنبرج ، شارح أرسطو المشهور ، الذى حضر مارتينو محاضراته فى المنطق وتاريخ الفلسفة ، لم يمده بأى مذهب فلسفى تام الإعداد كان يستطيع أن يتخذه لنفسه بأكمله ، ولم تكن ميتافيزيقا ترندلنبرج بأسرها مقبولة لديه . وإنما كانت نتيجة هذا اللقاء هى أنها أمدته لأول مرة بفهم عميق للتطور الكامل للتفكير الفلسفى منذ العصر اليونانى القديم حتى الفلاسفة الألمان المحدثين ، فتمكن بذلك من أن يلمح الارتباطات الباطنة والقوى الروحية الفعالة فى جميع المذاهب الماضية العميقة ، ومن أن يجمعها كلها سويا . وعلى هذا النحو حصل مالم يكن لديه من قبل ، أى على ذلك العتاد العقلى الذ تمكن بفضله من أن يجمع فى وحدة فلسفية واحدة بين مختلف الأفكار النظرية والأخلاقية والدينية التى كانت تدور

فى رأسه وتكافح من أجل التعبير عن نفسها تعبيرا واضحا . وكتب هو ذاته من برلين (فى ٢٥ فبراير سنة ١٨٤٩) . يقول : « إن محاضرات ترندلنبرج فى تاريخ الفلسفة قد لبت حاجاتى تماما ، فلم تعرض على مذهبا .. وإنما أمدتنى بمرشد أمين لمصادر المذاهب اليونانية القديمة والألمانية الحديثة ، وأتاحت لى على أفضل وجه فرصة لإعادة النظر فى آرائى الخاصة وتصويبها » .(حياة جيمس مارتينو Life & Letters of James Martineau من تأليفه ج . درموند J. Drummond وك ب . أبتن C. B Upton ، المجلد الثانى ، ص ٣٣١) وهكذا لم يكن ذلك حافزا له على إعادة دراسة كتابات أفلاطون وأرسطو فحسب ، بل أيضا على التعمق فى الأفكار الزاخرة المثاليين الألمان ، ولا سيما كانت وهيجل ، اللذين بدأ الغموض ينقشع عن كتاباتهما لأول مرة ، كما صرح هو ذاته . ولقد كان هذا التوضيح المتبادل للمذاهب الفكرية الألمانية عن طريق المذاهب اليونانية ، ولليونانية عن طريق الألمانية ، هو الذى أدى إلى ظهور الكشوف الفكرية الجديدة التى تجمعت لتكون فلسفة مارتينو الخاصة . والتى لم تعرض مع ذلك عرضا ناضجا إلا بعد جيل أو أكثر . ومن ثم فإن هذه الفلسفة لا تنتمى إلى أية مدرسة فكرية بعينها ، وإنما هى تجمع فى ذاتها العناصر الرئيسية للتفكير المثالى فى كل الأوقات وبين جميع الشعوب ، على نحو ما يتمثل فى المذاهب الدينية (ولا سيما المسيحية) وفى المذاهب الفلسفية . فالواقع أن التعاليم الدينية والمسيحية كان لها ، فى تشكيل تفكير مارتينو ، دور لا يقل عن دور النظريات الفلسفية ، وكانت مصدرا لقوة متجددة على الدوام فى صياغة نظرته العامة إلى العالم .

وهكذا فإن مارتينو قد أعاد بناء طريقته الخاصة فى التفكير من أساسها بعد اتصاله المباشر بالفلسفة الألمانية قبل فترة من بدء الحركة المثالية الجديدة فى العقد الثامن من القرن الماضى ، وقد أفاده المفكرون اليونانيون فى عملية التجديد هذه مثلما أفادوا تلاميذ كانت وهيجل فى أكسفورد فيما بعد وهكذا

استبق ، بشخصه ، تطور الفلسفة الإنجليزية بحوالى عشرين عاما ، ولكنه ظل فى البداية شخصية منعزلة ، فكان عاجزا عن أن يبدأ من ذاته حركة فكرية جديدة ، أو أن يهتدى إلى حركة ينضم إلى صفوفها . وكان سبب هذا الافتقار النسبى إلى التأثير مزدوجا . ذلك لأنه لم يكن قد صاغ التعاليم التى اتخذت قواما محددا فى ذهنه على شكل منهجى فى مؤلف رئيسى ، وإن يكن قد عبر عنها فى كتابات صغيرة كانت تظهر من آن لآخر ؛ ولم تكن هناك بيئة لديها الاستعداد العقلى لتلقى آرائه وتقبلها ، على نحو ما أصبحت جامعة أكسفورد فيما بعد . وعندما بدأت حركة إحياء كانت وهيجل فى أكسفورد فيما بعد ، وسارت فى طريقها الظافر ، استقبل مارتينو وتلاميذه فى البداية الحركة بأعظم الترحيب ، إذ شعروا بأنها قريبة كل القرب من نظرتهم الخاصة . وحاز جرين بوجه خاص إعجاب مارتينو ، وجمعت بين الرجلين صداقة أفاد منها كلاهما . ولقد وجدا أساسا مشتركا لجهودهما الفلسفية ، ليس فقط فى نقط الالتقاء المتعددة التى تميزت بها نظريتاهما ، بل أيضا فى ذلك الاهتمام بالدين ، الذى كان يتميز به الأنصار الأولون لمذهب أكسفورد المثالى ، مثلما كان يتميز به مارتينو . وفضلا عن ذلك فإن اشتراكهما فى محاربة نفس الأعداء — أعنى الاتجاهات المادية واللاأدرية والمذاهب الطبيعية naturalistic السائدة فى ذلك العصر ، قد جمع بينهما فى تحالف واحد . ولكن العلاقات الطيبة التى تميزت بها السنوات الأولى اهتزت فيما بعد على نحو ملحوظ ، ووجد مارتينو ومن يماثلونه فى التفكير أنهم يقفون موقف المعارضة الشديدة من المثاليين ، ولا سيما الهيجليين الأوائل . وكان قوام الاختلافات بينهما هو ، من جهة ، ذلك الفارق الأساسى بينهما فى طريقة معالجة مشكلتى الحرية والشخصية (وهما أهم المصادرات فى مذهب مارتينو) ، ومن جهة أخرى ذلك الاتجاه المتزايد إلى صبغ التفكير بصبغة دنيوية لدى المذاهب المطلقة عند الهيجليين المتأخرين . وفى مقابل ذلك التقت تعاليم مارتينو فى نقاط

متعددة مع أولئك المثاليين المحدثين الذين كانوا يمثلون مذهبا « تشخيصيا personalist » ، والذين كانت وجهة نظرهم أقرب إلى لوتسه Lotze منها إلى هيجل — ومن أمثلة هؤلاء المثاليين المحدثين ، برنجل باتيسون Pringle - Pattison ، راشدل Rashdall ، وسورلى Sorley . والواقع أن فلسفة مارتينو فى مجموعها قريبة فى نواح عدة من فلسفة لوتسه ، وكانت لها فى انجلترا رسالة مماثلة لرسالة لوتسه فى ألمانيا .

وعندما نشرت على الملأ ، فى العقدين التاسع والأخير من القرن التاسع عشر ، مؤلفات مارتينو المذهبية الكبيرة (وهى « أنماط من النظرية الأخلاقية » ، « ودراسة للدين » « ومحور السلطة فى الدين ») أثارت اهتماما كبيرا ، ولقيت ترحيبا حارا ، ولا سيما من خارج أوساط الفلاسفة المحترفين . ولكنها جاءت أكثر تأخرا من أن تكون مفرق طرق فى تاريخ الفكر الإنجليزى . ذلك لأن الحركة المثالية المحدثة كانت قد اكتسبت منها قصب السبق ، ولم تعد لهذه الكتابات الأهمية التى تمكنها من أن تكون قوة تدفع الفكر إلى الأمام ، وإنما استطاعت فقط أن تعيد تثبيت ودعم مواقف تم التعبير عنها بكل دقة قبل ذلك بسنوات عدة . ولم يكن تأثيرها راجعا إلى المضمون الفعلى لما نشرته من تعاليم ، بقدر ما كان راجعا إلى كونها وصية أدبية لزعيم مشهور اكتسب احتراما عميقا ، وشاهدا على شخصية أخلاقية رفيعة عاشت بقوة الذهن وعلمت الناس كيف يعيشون بها .

ولقد كانت أهم الميادين التى امتدت إليها قدرة مارتينو واهتمامه الفلسفى هى الأخلاق وفلسفة الدين ، ولم تكن معالجة المشاكل النظرية الخالصة فى نظرة غاية فى ذاتها ، وإنما هى وسيلة تمهد لفلسفته الأخلاقية والدينية وتدعمها . لذلك ألحق مناقشة هذه المشاكل ببحثه فى طبيعة الدين (فى المجلد الأول من « دراسة فى الدين ») ، ولم يكرس لها كتابات

خاصة . وكانت المشكلتان اللتان أبدى بهما اهتماما خاصا هما مشكلتا المعرفة والعلية . ولن تناقش هنا أولى هاتين المشكلتين ، إذ لم يكن فى معالجة مارتينو لها من جديد ، أما نظرية العلية فتمهد الطريق مباشرة للمشاكل الميتافيزيقية الكبرى .

فالعلية تعنى أولا العلاقة بين عاملين ، العلة والمعلول . وتبعا للنظرية السائدة ، التى تمثلها المذاهب الطبيعية naturalistic التى تسود التفكير العلمى تماما ، فإن العملية العلية تحدث فى عالم الظواهر . فالعلة والمعلول معا ظاهرتان تربطهما سويا علاقة تسلسل وارتباط ضرورى ، بحيث تسبق العلة المعلول فى الزمان وكأنها هى التى تبعثها . والعاملان معا متجانسان تماما ، ولهما نفس الطابع الوجودى . وهكذا فان العلة هى التعاقب الزمنى للظواهر المرتبطة تبعا لقانون ما . ونتيجة ذلك هى نظرية الحتمية ، أى كون كل حادث داخلى أو خارجى متحددا تماما تبعا لقانون علىّ ، تخضع له الإرادة البشرية بدورها خضوعا تاما .

وفى مقابل هذا التفسير للعلية ، يؤكد مارتينو أن العلة تتسم بطابع الشىء فى ذاته ؛ فهى ليست ظاهرة ضمن سائر الظواهر ، وإنما هى قوة إنتاجية أصيلة . والمعلول لا يتلو منها بمجرد التعاقب العلى فحسب ، بل إن العلة تنتجه وتولده . وهكذا يصبح معنى العلية هو التوليد أو الإنتاج ، أى أن العلة تصبح لا متجانسة مع المعلول . وأساس كل المظاهر ذاتها لا يكون فى العالم الظاهرى، وإنما فى عالم لا ظاهرى للعلل المنتجة . وينتقل مارتينو بعد ذلك إلى محاولة إثبات أن العلة الحقيقية الوحيدة التى نعرفها هى فاعلية الإرادة ، وأن ماهية العلية هى إذن هوية مع الإرادة . غير أن الإرادة تتمثل أولا ، وقبل كل شىء ، فى ذات المرء نفسه أو فى الشخصية الإنسانية . ففى تأكيدى لإرادتى أكون على وعى تام بذاتى بوصفها قوة قادرة على إحداث ظواهر ، وعلة أصيلة قادرة على تغيير عالم الظواهر

ولكن ، على حين أن القوة الناتجة عن فعل الإرادة هي شر ضروري لمثل هذا الاختيار ، فليس فيها هي وحدها مابوضح سبب تغيير معين دون غيره ؛ ومن ثم فإن ماهية فعل الإرادة إنما تنحصر ، لا في مجرد فيض القوة ، وإنما في قدرة الإرادة على اختيار طريقة معينة للسلوك من بين طريقتين أو أكثر من طرق السلوك المتاحة لها ، وفي أن تستقر على هذه الطريقة وتوجه إليها تلك القوة التي تطلقها والتي تحدث التغيير . وبهذا المعنى لا تكون العلية إلا تعبيرا عـــن إرادة ، ولكن من الواضح أن إرادة الإنسان لا يمكن أن تكون هي العلة الوحيدة في العالم بأكمله . فهناك من فوقها الإرادة الموضوعية أو الكونية ، وهي ليست إلا إرادة الروح الإلهية التي خلقت العالم وتحدث فيه كل تغير فيما عدا مايقع في النطاق الضيق المخصص للنشاط البشري . وهكذا فإن الحقيقة الأساسية للعالم هي الارادة بمعنى الممارسة الحرة للعلية، ويغدو العالم أو الطبيعة مظهراً للإرادة العليا للروح الإلهية .

وهكذا فإن المصادرتين الكبريين اللتين تبنى عليهما نظرية مارتينو في العلية ، والدعامتين الهائلتين اللتين يرتكز عليهما بناؤه الميتافيزيقي ، هما مصادرة حرية الإرادة البشرية والإيمان بسلطة الله . فالأولى هي محور نظريته الأخلاقية ، والثانية لب فلسفته في الدين . وترتبط بالإيمان بألوهية المبدأ الأعلى فكرة تجسده في عالم الطبيعة وفي النفس البشرية معاً . كما ترتبط بمصادرة الحرية فكرة وحدانية النفس البشرية وفرديتها الأصيلة وقيمتها اللامتناهية ، وتضاف إلى هاتين أخيرا مصادرة ثالثة هي الإيمان بعدم فناء الروح البشرية وببقائها في حياة مقبلة دائمة .

وهكذا يتوقف مذهب مارتينو تماما على فكرته عن الحرية الأخلاقية — ومعها فكرة الشخصية المستقلة الشاعرة بالمسئولية ، والموهوبة عقلا ؛ فالشخصية الأخلاقية حرة ، لا بالنسبة إلى عالم الحوادث

الطبيعية فحسب ، بل بالنسبة إلى إرادة الله أيضا . إذ على الرغم من أنها تشارك في الروح الأزلية التي خلقتها والتي تكون حية فيها ، فإن هذا لا يستتبع فقدانها لاستقلالها ولا كتفائها الذاتي الأساسي . ومع ذلك فليست حريتها ملكا أصليا لها ، وإنما تضفيها عليها الإرادة الإلهية . وهبة الحرية هذه هي التي تمكن الشخصية الإنسانية من الاختيار بين السبل الممكنة للسلوك ، وبالتالي من الاضطلاع بالمسئولية الكاملة عما تفعل . وعلى هذا النحو لا يكون ثمت قيد على الإرادة الإلهية ولا على البشرية : فالله قد خلق العالم البشري بحريته ووهبه حرية ، حتى يتمتع الإنسان ، بقدر ما هو شخصية أخلاقية ، بحرية تجعله مستقلا عن الإرادة الإلهية . وهكذا يتميز المجالان البشري والإلهي ، تميزا واضحا ، وبفضل هذا الانفصال بين الإنسان وبين الله ينسجم استقلال المتناهي مع الطابع المطلق للموجود اللامتناهي ، ويتم التوفيق بين مذهب الألوهية Theism وبين مذهب اللاحتمية Indeterminism . والثمن الذي يدفع مقابل ذلك هو بطبيعة الحال قبول الثنائية التي تسود المذهب بأسره ، ولا تقتصر على الثنائية الأصلية بين الإنسان والله ، وإنما تميز تفكير مارتينو في مجموعه ، بما فيه من تفضيل للمتقابلات المطلقة ، وللخطوط الفاصلة القاطعة ، والتقسيمات الفرعية المتميزة .

ولعله قد اتضح الآن أن هذا المذهب مضاد تماما لمذاهب الهيجليين المطلقة (absolutist) ، ومن هنا ندرك سبب ذلك العنف الذي حارب به مارتينو وأتباعه نمو المثالية الفلسفية . ففي رأي مارتينو أن المذهب الهيجلي ، على الرغم من استخدامه الدائم للفظ الحرية ، لم يكن في مجموعه إلا حتمية مقنعة ، تنطوي على اختفاء « الشخصية » التي ادعى هذا المذهب أنه يقدرها ، في « غياهب المطلق » . ولم يكن في وسعه أن يرى هذا « المطلق » إلا إطارا

ميتافيزيقيا مجردا معقدا ، توضع فى مقابله الشخصية الحية العينية للمطلق الإلهى . وفى الوقت ذاته أحس بنفور من ميتافيزيقا برادلى ، لأنها قد فتحت الباب ، فى رأيه ، لمذهب شمول الألوهية والصوفية ، وبذلك أزالت كل الحدود التى رأى ذهنه الهادئ الصريح ضرورة رسمها .

أما مذهب مارتينو الأخلاق ، كما عرضه فى « أنماط من النظرية الأخلاقية » ، فهو ثمرة دراسة شاملة لمختلف النظريات التى يكشف عنها تاريخ الفلسفة الأخلاقية . وإن هذه المحاولة الطريفة لوضع مذهب للأنماط الأخلاقية لتشبه من بعض الأوجه المنهج الذى سار عليه سدجويك ، وإن كانت قد أدت إلى نتائج مخالفة تماما . فهو يقسم المذاهب الأخلاقية أولا إلى فئتين رئيسيتين : مذاهب نفسانية ومذاهب غير نفسانية ، وأساس التقسيم هو كون المسلمات الأخلاقية الأساسية يتوصل إليها من جهة ، من الداخل — عن طريق المعرفة الذاتية — ومن هناك تمتد لتأتى بتفسير للعالم الموضوعى ، أو كونها تسير فى الطريق المضاد . وفى هذه الحالة الأخيرة تكون هناك مجموعتان فرعيتان ، فى إحداهما يكون أساس المشكلة الأخلاقية البشرية فى افتراض كيانات ميتافيزيقية ، وفى الأخرى يكون فى مجرد الظواهر وقوانينها . وتسمى الفئة الأولى من هاتين الفئتين الفرعيتين باسم النظريات الميتافيزيقية (التى تتشعب إلى المتعالية transcandental عند أفلاطون والباطنة أو الكامنة immanent عند ديكارت ومالبرانش واسبينوزا) ، أما الفئة الثانية فهى الفيزيائية ، التى يعد كونت أهم ممثليها . كما تقسم الأنماط النفسانية من النظريات إلى نفسانية ذاتية idiopsychological ونفسانية غيرية heteropsychological . فالأولى تقوم على حدس الوعى الأخلاقى الفردى ، والثانية على ملكة نفسية غير هذه . وهذا النمط النفسانى الغيرى قد يتخذ

بدوره ثلاثة اتجاهات ، يستمد فيها ماهية الحقيقة الأخلاقية من الحس أو من العقل أو من التجربة الجمالية . وتنتمى إلى الفرع الأول من هؤلاء كل أخلاق للذة (ويمثلها على الأخص أبيقور وبنتام) ، سواء أكانت نفعية أم تطورية . ويمثل النوع الثانى ، الذى يسمى « الأخلاق الذهنية dianoetic » ، كل من كدوورث Cudworth وكلارك Clarke وپرايس Price ؛ أما النوع الثالث ، أى الجمالى ، فيتمثل فى شافتسبرى وهتشسون . أما نظرية مارتينو الخاصة ، فهى تلك التى تتخذ المنهج « النفسانى الذاتى » .

وليس من الممكن تحديد الأصول التاريخية لهذه النظرية بدقة . وقد أشار مارتينو ذاته إلى صلتها الوثيقة ببطلر من جهة ، وبكانت من جهة أخرى ، وليس ثمت شك فى أنه يدين لهذين المفكرين بأكثر مما يدين به لأى مفكر غيرهما . فاتفاقه مع بطلر ينصب أساسا على منهجه . أما اتفاقه مع كانت فيتعلق أساسا بمضمون تفكيره . وهناك مؤثرات أخرى أقل أهمية هى صلاته بالمدرسة الاسكتلندية كما يمثلها ريد وهاملتن (بل والمفكرون الأخلاقيون الاسكتلنديون الأقدم عهدا أيضا) ، وهى مؤثرات أولاها النقاد الأهمية الأولى ، وإن لم يكن فى وسعنا أن ننكر أن العامل الحدسى ، وفكرة الوضوح الذاتى لأحكام القيم الأخلاقية ، وهى عناصر تلعب دورا كبيرا فى نظرية مارتينو ، تشير إلى مؤثرات اسكتلندية . وأخيرا ينبغى ألا ننسى أن المصدر الذى كان مارتينو يستمد منه على الدوام بصيرة متجددة هو الأخلاق المسيحية كما عرضت فى « موعظة الجبل Sermon of the Mount » .

ولقد اتخذ مارتينو نقطة بدايته من الوعى الفردى أو التجربة الباطنة التى تكون لنا على أساسها بصيرة مباشرة بالحقائق والصفات

الأخلاقية . وهكذا فإنه يفترض مقدما حاسة أخلاقية أو ملكة أخلاقية خاصة تختلف أساسا عن كل ملكة أخرى (كملكة العقل أو الحس الجمالى) .

وهو فى هذه المسلمة الرئيسية يتفق أساسا مع بطلر وفكرته فى الحاسة الأخلاقية . ونحن نطلق على هذا الموقف الأخلاقى اسم المذهب الحدسى ، الذى يمكن أن يعد مارتينو واحدا من أهم ممثليه المحدثين . وإذن فالحقيقة الأخلاقية الأساسية إنما تكون فى أن لدينا ، بوصفنا بشرا ، نزوعا لا يقاوم إلى استحسان أشياء معينة واستهجان أخرى ، وإصدار أحكام مطابقة عليها .

وإنه لواضح على التو أن موضوعات تقديراتنا واستنكاراتنا الأخلاقية هى أشخاص لا أشياء ، وهذا يؤدى إلى الحدس ، الكامن من وراء كل فكرة أخرى ، والقائل إن كل تقويماتنا الأخلاقية موجهة دائما إلى البواعث الباطنة للفعل لا إلى نتائجه الخارجية . والواقع أن مارتينو ركز اهتمامه كله على الباعث الباطن ، بينما النتيجة الخارجية ، مهما كان من خيريتها ، لا تكون لها أبدا صلة بأخلاقية الفعل ، وإنما ينبغى أن ينظر إليها فقط من حيث إنها علامة أو شاهد على البواعث الباطنة للفعل . فإذا كنا نعترف بالقيمة الأخلاقية للباعث على الفعل فقط ، فمن الواضح أنه لابد أن ينشأ كل حكم أخلاقى من ملاحظة بواعثنا الباطنة ، وأن تكون جذوره متغلغلة فى التجربة الباطنة أو الوعى الذاتى . وهذه هى نقطة البداية الوحيدة التى يمكننا منها أن نصل إلى أحكام تقويمية على سلوك الآخرين : إذ نطبق على هذا السلوك ، بالتمثيل ، نفس الإجراء الذى طبقناه من قبل على أنفسنا . وهكذا لا تتكشف الحياة الأخلاقية

إلا فى مجال الإرادة ، وليس ثمة أفعال لها أى معنى بالنسبة إلى الأخلاق سوى الأفعال المنبعثة عن الإرادة .

ولكى يزيد مارتينو فكرته هذه إيضاحا ، يميز بين « التلقائيات spontaneities » و « الإرادات volitions » . فنى السلوك التلقائى لا نكون عادة مدفوعين إلا بدافع واحد ، أما السلوك الإرادى فينطوى على دافعين على الأقل . فوجود كثرة من البواعث الملزمة هو الشرط الأساسى للحكم الأخلاقى ، ولابد أيضا أن تظهر هذه البواعث فى آن واحد ، لا متعاقبة . غير أن الذات لا يمكن أن تقتصر على أن تكون الساحة التى تقتحمها البواعث وتتقاتل فيها على السيطرة ، بل إن هذه البواعث إنما هى مجرد إمكانيات متاحة للذات ، التى يكون لها وحدها البت فيما سيؤخذ به من بينها . فالذات لابد أن تكون هى المسيطرة على البواعث الملزمة ، لا خاضعة لها . والحكم الأخلاقى يتوقف قيامه أو سقوطه على وجود قدرة انتقائية لدى الذات ، تمكنها من البت بين إمكانيتين أو أكثر ، ومن هنا كان لابد أن تتوافر الحرية للذات فى اختيارها بين البواعث ، « فإما أن تكون الإرادة الحرة حقيقة ، وإما أن يكون الحكم الأخلاقى وهما » .

وتكون فكرة البحث فى البواعث الأساس النفسى لمصادرة حرية الإرادة . فإذا كان للإرادة الحرية فى الأخذ بهذا الباعث ورفض غيره ، وإذا كانت لدى المرء ، بالتالى ، القدرة على التصرف فى ظرف معين على نحو مخالف لذلك الذى تصرف عليه فعلا ، فلابد أن تواجهنا مسألة البحث فيما إذا كان ثمة نظام معين يمكن أن ترتب به البواعث ، على نحو يبرر الأخذ بهذا الباعث أو ذاك فى كل حالة خاصة . ويرى مارتينو أن مثل هذا النظام موجود . فنى وسعنا أن نتأمل بواعث الفعل من

وجهتى نظر مختلفتين ، تبعا لما فى كل منهما من قوة كامنة من جهة ، ومن سمو أو جدارة من جهة أخرى . وعندئذ نقول إن من يستسلم لأقوى الدوافع يسلك سلوك الحريص prudent، على حين أن من يطيع أسمى هذه الدوافع يسلك بدافع الواجب ، إذ إن التقدير الأخلاقى يتوقف على قيمة الباعث ، بينما يتوقف التقدير الحريص على قوته ، لأن الأول فى أساسه شامل ثابت ملزم للجميع ، بينما الثانى فردى متغير تبعـــا للأشخاص والظروف .

ويعرض مارتينو بعد ذلك بالتفصيل نظرية فى بواعث السلوك ، فيصنفها ويعددها بدقة ، تبعا لمبادئ فى التقسيم مطبقة بطريقة منهجية . وهو يقوم بمحاولة رائعة لتفسير ميدان البحث هذا بأكمله وبكل نواحيه ، ولبعث النظام والتناسق فيه . وهنا يصادف المرء كثيرا من الملاحظات النفسية العميقة ، غير أن المناقشة تكشف أيضا عن نزوع واضح لصاحبها إلى التقسيمات والتصنيفات الشكلية ، مما يؤدى فى حالات كثيرة إلى التعسف فى إدخال الظواهر فى الإطار المنطقى . وهو يختم هذا البحث بوضع سلم أخلاقى للقيم ، نستطيع أن ندرك منه على الفور مكانة الباعث الذى يدفع إلى هذه القيم . وهو يشمل ثلاثة عشر مستوى ، فى أدناها توجد الانفعالات المسماة بالثانوية ، كحب الانتقام vindictiveness والميل إلى اللوم censoriousness والريبة suspiciousness ، وفى أعلاها عاطفة أساسية هى العطف compassion ، وشعور أساسى هو التبجيل reverence . وهكذا كان مارتينو ، مثل جيته ، يرى فى هذا الأخير تاجا للشخصية الإنسانية وكمالا لها .

ويعد هـــذا الجزء أهم أجزاء النظرية الأخلاقية عند مارتينو وأكثرها أصالة . وفيه ، كما فى غيره ، يظهر طابعها الحدسى بوضوح ، إذ إن الترتيب الموضوعى لمكانة القيم الأخلاقية يرجع فى أصله إلى الوعى

الأخلاقى الخاص أو إلى الحاسة الخلقية ، التى نستطيع عن طريقها أن ندرك بوضوح ذاتى مباشر ، ويقين حدسى كامل تدرج قيم البواعث من الأعلى إلى الأدنى ، والمواضع المختلفة للبواعث الخاصة فى سلم القيم . ولا يظهر هنا أى دور للاعتبارات النظرية وعوامل الاستدلال العقلية ، والمقارنة ، إلخ ، وإنما يقتصر ذلك على وعينا الباطن بالقيمة الأخلاقية ، وهو وعى يقدم إلينا كلما ازداد دقة ورفاهة ، معيارا أدق وأوثق ، يطبق على قراراتنا الخاصة ، وكذلك فى الحكم على سلوك الآخرين . ومن الطبيعى أن مارتينو كان مضطرا إلى الاعتراف بأن العملية الحدسية لا تكون صحيحة تماما إلا بالنسبة إلى الحالات التى تكون فيها البواعث بسيطة غير معقدة ، أما حين يكون الموقف أكثر تعقيدا ، فقد يحتاج الأمر إلى تصحيح لاستبصارنا الأصلى بالقيمة ، عن طريق عملية تفكير انعكاسى . وهو يتحدث فى هذا الصدد عن وعى « شبه حدسى » أى وعى يتم بالتأمل العقلى . ولكنه يؤكد بشدة ، على أية حال ، أن هناك سلما متدرجا لمبادئ الفعل ، يتيح تحليلا مقارنا للبواعث والقيم الأخلاقية ، كما يؤكد أننا نحمل فى ذاتنا هذا السلم ، ونستطيع أن نقرأ درجاته مباشرة . ويستتبع هذا أن يكون كل حكم أخلاقى ذا طابع مقارن فليس فى وسعنا أن نكتفى بالقول إن هذا السلوك أو ذاك صواب أو خطأ ، خير أو شر ، بل إن كل ما يمكننا أن نقوله هو أنه أفضل أو أسوأ نسبيا من سلوك آخر كان للإرادة نفس القدرة على اتباعه . وعلى ذلك فمن الواجب تقدير الفعل بأنه خير عندما يكون ناتجا عن باعث أعلى ، فى الوقت الذى يوجد فيه أيضا باعث أدنى . ولكن لما كنا نحمل فى ذاتنا وعيا بالدرجة النسبية لقيمة باعثين يتعين علينا الاختيار بينهما ، فإن فينا من الأصل التزاما باختيار الباعث الأعلى . ويطلق مارتينو على هذا الاسم « القانون الأخلاقى للمبادىء أو الالتزام Canon of Principles or Obligation وهو يميزه من القانون الأخلاقى للنتائج Canon of Consequences

فالأول يقدم إلينا « المعيار الأخلاقى الحقيق لتحديد ما هو صحيح فى الحالة التى نكون إزاءها »، والثانى يقدم إلينا « المعيار العقلى لتحديد حكمة السلوك » . « والأول كاف لتقدير الشخصية ، أما إذا شئنا تقدير السلوك فمن الواجب تكملته بالثانى » . غير أن للأول فى كل الأحوال مكانة تعلو على الثانى . إذ إن الاكتفاء بمراعاة نتائج الفعل من أجل الصالح العام لا ينطوى فى ذاته على التزام أخلاقى — وهى نقطة يؤكدها مارتينو ويعترض بها على سدجويك — لأن الالتزام إنما ينشأ من وجود صراع بين البواعث تتضح فيه القيمة العليا للغيرية منها . وهكذا يتعين علينا دائماً أن نرجع إلى بواعث الفعل قبل الانتقال إلى تقدير نتائجه .

وهذا يؤدى إلى وضع حد فاصل قاطع بين مذهب مارتينو الأخلاقى وكل نوع من مذهب اللذة أو السعادة أو المنفعة فالأخلاق عند مارتينو ، كما هى عند كانت ، أخلاق ضمير وواجب ، ومسئولية وقانون أخلاقى ملزم . ولم يكن واحد من معاصريه الإنجليز يدانيه فى قوة الاقتناع التى أعلن بها جدارة الإنسان الأخلاقية ، وسمو الشخصية ونزاهتها ، وحرية الإرادة ، وسيادة القانون الأخلاقى . ولقد كان مذهبه من أقوى القلاع التى قاومت الاتجاهات الطبيعية naturalistic والمادية فى عصره ، وناضلت ضد طوفان المذاهب الداروينية والتطورية ، وضد الاكتفاء بالوجه الدنيوى للحياة ، وكثير من الاتجاهات الأخرى . ومما زاد فى فعاليته أنه كان يجد دعما من شخصيته العظيمة الرفيعة وأن تلك الحياة الروحية الرفيعة التى جعل منها رسالة له ، قد تحققت فى شخصه على أكمل نحو .

ولقد كانت نفس الأهداف المثالية التى وضعها لمذهبه الأخلاقى ، هى التى تكون أساس فلسفته الدينية . فعلى الرغم من أنه ، حين جعل السلوك

لأخلاقى أمرا باطنا تماما ، قد حرره من الروابط الاجتماعية فضلا عن قيود الوجود الطبيعى ، فإنه لم يفترض أن من الممكن تحديد هذا السلوك بطريقة مستقلة تماما ، وإنما سعى إلى إيجاد أساس له فى ذلك المبدأ الأعلى الذى يكون الدين مجاله . ولقد رأينا من قبل أن نقطة البداية فى مذهب مارتينو هى الوعى الذاتى . ولكن هناك مع ذلك طريقتين تستطيع بهما الذات تجاوز حدودها الخاصة — هما فعل الإدراك ، الذى تدرك به عالم الطبيعة الخارجى ، وحقيقة الضمير الذى نشارك به فى الموجود الإلهى . وهى فى الحالتين تشعر بذاتها فى « آخر » ، وتشعر بهذا «الآخر» فى ذاتها . وهى فى الحالة الأخيرة تتجاوز ذاتها لتنتقل إلى ذات أعلى . وتزداد ضرورة الانتقال من المجال الدينى فى فكرة السلطة . فما هو أصل تلك السلطة التى تجعلنا نفضل الباعث الأعلى على الأدنى ، ونرى أن هذا التفضيل هو الفعل الأخلاقى الصحيح ؟ . هل نحن نستمدها ، على نحو ما ، من وعينا الخاص ، الذى تبدت فيه لأول مرة ؟ لو كان هذا صحيحا ، ألن يكون صراع البواعث فى هذه الحالة مجرد صراع بين حاجاتنا الشخصية ؟ من المحال أن يكون هذا هو لب تجربة الإلزام ، وإنما الأصح أن هذه التجربة تعنى أننا نشعر بشىء أعلى منا ، لا يمكن أن يكون جزءا من ذاتنا لأنه يفرض علينا مطالب معينة . وهكذا فإن تجربة السلطة هذه ، إذا ما فسرت على النحو الصحيح ، تدفعنا إلى تجاوز حدودنا الخاصة لنعترف بكائن من مرتبة أعلى ، يتجاوز ذاتنا . ولكننا لما كنا أشخاصا ، ولما كانت الشخصية تنطوى على نوع من الوجود أعلى من مجرد الشيئية ، فلابد أن يكون هذا الكائن ، الذى هو من مرتبة أعلى من مرتبتنا ذاتها ، مختلفا عنا ، يتجاوزنا ويعلو علينا ، أى ينبغى أن يكون هو الشخصية اللامتناهية أو الإلهية . وهكذا فالوعى الأخلاقى أكثر من مجرد جزء من ذاتنا ؛ ففيه نعترف بسلطة موضوعية أو قانون موضوعى عال علينا ،

لانصنعه بأنفسنا ، وعن طريقه ندخل فى اتصال مباشر مع الحياة الإلهية .

وعلى ذلك فمن الواجب تحديد العلاقة بين الأخلاق والدين على النحو الآتى : فالأولى سابقة على الثانية ، وتقتضى بحثا سابقا ، إذ إن القواعد الأخلاقية تكون فى البداية مستقلة عن أى إيمان دينى ، وهى تتحكم فيه من البداية ولا تفترضه مقدما ؛ فكل دين علوى ترجع جذوره إلى الوعى الأخلاقى ، وإلى المجال الأخلاقى يرجع أصل أعظم النتائج التى يحققها. ومن جهة أخرى فليس من الممكن إبقاء الأخلاق فى حدود المجال البشرى وحده ، وإنما هى تشير إلى مايتجاوز هذا المجال ، وتتطلب اكتمالا فى اتجاه الدين ، وإلا عادت فانحدرت إلى مستوى مذهب اللذة .

وتزداد قوة الاتجاه الأخلاقى للدين ظهورا عند مارتينو عندما يبدأ فى بحث براهين وجود الله ؛ فهو يحرص قبل كل شىء على عرض حجتين : الأولى ، وهى الحجة الميتافيزيقية ، التى عرضنا لها من قبل ، تتلو نظرية العلية : فلما كانت العلية ، كما رأينا ، فى هوية مع الإرادة ، ولما كانت الإرادة البشرية ضيقة المجال ، بدرجات متفاوتة ، ولما لم يكن من الممكن ، فضلا عن ذلك ، أن توجد فى عالم الظواهر أية علة أصيلة بمعنى العلة القادرة على التوليد ، فإنا نستدل من الإرادة البشرية على وجود الإرادة الإلهية ، بوصفها الدعامة الأصلية لعالم الطبيعة بأسره . وهكذا تؤدى الحجة الميتافيزيقية مباشرة إلى الله ، بوصفه العلة الأولى أو الإرادة العاقلة العليا . والأهم من ذلك ، البرهان الأخلاقى على وجود الله ، أو على الأصح ، محاولة إظهار الله فى مجال الأخلاق . فهنا تكون الأداة الوسيطة هى الضمير ، الذى يتكشف به الموجود الإلهى بنفس اليقين الذى يتكشف به العالم الخارجى للإدراك الحسى . فى الضمير

ندرك كذلك العلة الأولى ، بوصفها القانون الأسمى فى الوقت ذاته ، وندرك الله على أنه المشرع ذو الخير الكامل ومصدر كل القيم الأخلاقية ، وأصل سلطة الالتزام التى لانستطيع أن نستمدها من ذاتنا ، وأخيرا ، بوصفه واهب إرادتنا الحرة ذاتها ، والشرط الذى لابد منه لكل سلوك أخلاقى. فالله ، بوصفه دعامة قانون أخلاقى مطلق ، لايكون مجرد ، مطلق ، ميتافيزيقى ، وإنما هو الشخصية الأخلاقية العليا ، التى هى حية عنيفة ، والتى يمكننا ، بوصفنا أشخاصا ، أن ندخل معها فى اتصال مباشر .

غير أن هذا الاتصال بين الإنسان والله يمتد أبعد كثيرا من مجال الأخلاق ؛ فعلى حين أننا فى الوعى الأخلاقى نصل إلى تأكيد للوجود الإلهى ، ونصبح على وعى مباشر بالله ، ولاسيما فى واقعة الضمير ، فإن الألوهية تواجهنا أولا بوصفها قوة عالية مطلقة ترتفع ، فوقنا ، إلى أبعد حد ، وندين لها بالطاعة والخضوع . غير أن هذا لايستنفد جميع أطراف العلاقة بين المتناهى واللامتناهى ، وهى علاقة تفوق ما يمكن أن يعرف فى الوعى الأخلاقى بكثير من حيث طابعها الوثيق الشخصى المباشر . وهكذا يتضح أن من الضرورى افتراض حاسة أو ملكة دينية على التخصيص ، تكون مختلفة ، لا عن الملكة العقلية أو الجمالية فحسب ، بل مختلفة بوجه خاص عن الحاسة الأخلاقية . ويعترف مارتينو بوجود هذه الحاسة أولا فى الشعور الأوّلى بالتبجيل ، وهو الشعور الذى عزا إليه أرفع مكانة فى سلمه الأخلاقى للقيم . فالتبجيل هو الذى يجذبنا إلى المجال الأرفع ، ويتيح لنا أن نتطلع إلى أعلى ، وأن نعبر الحدود التى تفصل بين الحقيقة الظاهرية والحقيقة الحقة ، وأن نصل إلى ماهو مثالى . وهكذا فإن ماكان خضوعا وطاعة للأمر الإلهى ، فى المستوى الأخلاقى ، يغدو الآن شعورا واعيا بالتصديق العميق والحب المؤكد . ففى الشعور

بالتبجيل تتخلص من تلك المعركة التي لا تتوقف بين البواعث المتصارعة ، ونصل إلى « المشاركة في الحياة والحب الإلهيين » ، ويجد الأخلاقي تحققه واكتماله النهائي في المقدس ، وتدخل النفس المتناهية في الوجود اللامتناهي وتستوعب فيه . وهكذا تتلاشى فلسفة الدين عند مارتينو في تيار فكري ، إن لم يكن تيارا صوفيا خالصا ، فهو على الأقل يقترب من ذلك اقترابا وثيقا وهنا نجد أن ما كان يكوّن اللب الجوهري للأخلاق عنده — أي فكرته عن النفس الفردية المصونة المستقلة — قد أصبح مهددا بخطر عظيم في فلسفته الدينية . ولا يتم الوصول إلى الاتفاق التام بين المجالين ، بل لا يمكن الوصول إليه ، في ذلك المذهب الذي كان تبعا لغرضه الأصلي قائما على التوتر المستقطب للتقابل بين الإنسان والله ، والذي لم يحاول أن يقضي على هذا التوتر ويقرب ما بين القطبين إلا فيما بعد .

وهناك مفكر كان يرتبط بمارتينو ارتباطا وثيقا ، وإن كان قد أدخل تعديلات هامة على مذهبه ، في اتجاه فلسفة لوتسه — ذلك هو تشارلس أبتن Charles Barnes Upton (١٨٣١ — ١٩١٠) ، وكان يشغل منذ ١٨٧٥ منصب أستاذ الفلسفة في كلية مانشستر . وقد وضع « أبتن » مذهبا ألوهيا أخلاقيا ربط فيه بين الأخلاق والدين ربطا متبادلا وثيقا . فمعنى الأخلاق عنده لا ينحصر في تحقيق قانون أخلاقي مستقل بذاته ، بقدر ما يكون في توجيه الإنسان قدما نحو الإيمان الديني . لذلك حارب أبتن « ذوي النزعة الأخلاقية ethicists » الذين كانوا يهدفون إلى حرمان الأخلاق من كل ارتباطاتها « الأعلى » وإلى بنائها على الإرضاء الشخصي للحاجات والرغبات الفردية فحسب . ولقد كانت أفكاره في الميتافيزيقا وفلسفة الدين مستمدة كلها تقريبا من تعاليم مارتينو ولوتسه . وقد استمد من ثانيهما النظرية العامة في الكون كما عرضها في كتابه

« العالم الأصغر Microcosmos » . بل لقد نظر إلى لوتسه على أنه هو الفيلسوف الذى بلغ بالمثالية الألمانية حد الاكتمال ، ووجد فيه أقوى حليف له ضد القوى المعادية للدين ، التى أطلقتها العلوم الطبيعية من عقالها. ولقد تلقى أبتن ذاته تعليما فى العلوم الدقيقة ، فاتجهت جهوده إلى التوفيق بين النظرة الآلية إلى العالم وبين حرية الإرادة . وقد عمل ، مثل مارتينو ، على إحلال فكرة الوعى المباشر بالله محل ذلك الأساس الذى توجده النزعة العقلية للدين . فنحن نشعر بوجود الله مباشرة ، لأن هذا الوعى يتكشف فى الشعور ، وفى أفعال الإدراك الحدسية ، أما معرفتنا بالله عن طريق البرهان العقلى والاستدلال النظرى فلا تكون لها أبدا ، بالنسبة إلى هذا الشعور ، إلا قيمة ثانوية ، مهما كانت لها مع ذلك من أهمية . والفارق الرئيسى بين فكرة أبتن هنا وبين فكرة مارتينو ، التى تشبهها فى الأساس ، هو ازدياد قوة العنصر الصوفى عند الأول .

وأخيرا فقد كان أبتن من أوائل من أدركوا الخطر الذى يهدد المثالية الأخلاقية من جانب المثالية الهيجلية المطلقة : أعنى خطر القضاء على الحرية الأخلاقية والمسئولية الفردية ، وهدم حرية الاختيار الأصيلة بين الممكنات المختلفة ، والحط من الحقائق الأساسية كالشر والخطيئة إلى مرتبة المظاهر الخالصة ، واستبعاد التأثير المباشر للألوهية على النفس البشرية .الخ . ولما كانت الحركة الهيجلية الإنجليزية ، التى قامت فى مرحلتها الأولى تدافع عن الدين وعن الكنيسة ، قد أخذت تزداد تحولا إلى مذهب غير مكترث بالدين على أحسن التقديرات ، فقد طالب أبتن المدرسة الهيجلية بأن تغير مجراها وتتحول إلى فلسفة لوتسه ، بوصفها الفلسفة الوحيدة التى يمكن فيها التوفيق بين التجربتين الأخلاقية والدينية على النحو الصحيح . وعلى عاتق مثل هذه الفلسفة الدينية تقع مهمة مزدوجة ، هى إعطاء الشخصية

والحرية الإنسانية حقها الكامل، مع إثبات كون الله فى الطبيعة وفى النفس البشرية فى الوقت ذاته[١] .

وللمفكرين التالين بدورهم ارتباط وثيق بمدرسة مارتينو الفكرية :

ـ رتشار دهولت هتن Richard Hold Hutton (١٨٢٦ — ١٨٩٧)، وهو صحفى ولاهوتى ، اطلع على الفلسفة واللاهوت الألمانيين فى وقت لا يعد متأخرا بالنسبة إلى وقت اطلاع مارتينو عليهما . وقد درس على مارتينو فى مانشستر ، ثم درس معه فى برلين (وقبل ذلك فى هيدلبرج)، وجمعت بين الرجلين صداقة متينة . ثم حاز بعد ذلك شهرة كبيرة بوصفه مشرفا على تحرير عدة مجلات دورية أو مساهما فى تحريرها . وقد اقتفى أثر مارتينو ، إذ وجد أن تعاليمه قد ساهمت بأهم دور عرفه القرن التاسع عشر فى سبيل تبرير النظرة إلى العالم وفلسفة الحياة الكامنتين فى المسيحية وصياغتهما فى صورة منهجية . وفيما يتعلق بنظرته إلى اللاهوت فقد بدأ ، مثل مارتينو ، تابعا للكنيسة التوحيدية Unitarian ، ولكنه انتقل فيما بعد (بتأثير ف . د . موريس F. D. Maurice على الأخص) إلى الكنيسة القائمة Established Church . وتتفق آراؤه اللاهوتية فى أساسها مع أفكار « موريس[٢] » .

(١) انظر «الأخلاق والدين Religion & Ethics » (١٨٩١ ؛ وقد ورد هذا البحث فى كتاب « الدين والحياة Religion & Life » الذى نشره ر . برترام R. Bartram) وانظر أيضا « محاضرات فى أسس الإيمان الدينى Lectures on the Bases of Religions Belief » (١٨٩٤) و « فلسفة الدكتور مارتينو Dr. Martineau's Phil. (١٩٠٠) .

(٢) تتألف معظم كتاباته من مجموعات من المقالات ، نذكر منها ما يلى : « مقالات لاهوتية وأدبية Essays Theological & Literary » (١٨٧١) ؛ و « المرشدون المحدثون إلى الفكر الإنجليزى Modern Guides to English Thought » (١٨٨٧) ؛ و « انتقادات حول الفكر المعاصر والمفكرين المعاصرين Criticisms on Contomporary Thought & Thinkers » (١٨٩٤) ؛ « أوجه الدين والتفكير العلمى Aspects of Religion and Scientific Thought » (١٨٩٩) .

– وليام بنجامين كارنتر W. Benjamin Carpenter (١٨١٣ – ١٨٨٥) وهو عالم فسيولوجى مشهور ، كان بدوره تابعا لكنيسة التوحيديين ، وقد حاول أن يقيم فكرة العلية والإرادة الحرة عند مارتينو على أسس أمتن بحجج مستمدة من الفسيولوجيا ، وأن يدعمها بأبحاث فسيولوجية دقيقة .

وكان الأساس الفلسفى لبحثه الخاص قريبا من المواقف الرئيسية لمارتينو[١] .

– جوزيف إستلين كاربنتر J. Estlin Carpenter (١٨٤٤ – ١٩٢٧) ، وهو ابن المفكر السابق ، وكان لاهوتيا توحيديا ، واشتغل من ١٨٧٥ إلى ١٩١٥ محاضرا وأستاذاً لعلم الأديان المقارن فى « مانشستر نيو كوليدج » بلندن ، التى أصبحت فيما بعد « كلية مانشستر » بأكسفورد ، وهو بدوره يتخذ موقفا قريباً من مذهب الألوهية الأخلاق عند مارتينو ، وذلك فى وجهيه اللاهوتى والفلسفى على السواء[٢] .

فإذا شئنا أن نختار ممثلا أخيرا لوجهة النظر التوحيدية « Unitarian » فلنذكر نصيرة حقوق المرأة المشهورة ، والمؤلفة التى بلغ إنتاجها الغزير حوالى ثلاثين كتابا ، وهى « فرانسس پاور كوب Frances Power Cobbe » .

---

(١) انظر : « مبادئ الفسيولوجيا الذهنية Principles of Mental Physiology » (١٨٧٤) . و « الطبيعة والإنسان ، بحوث علمية وفلسفية Nature & Man, Essays Scientific & Philosophical » (١٨٨٨) .

(٢) انظر كتابه : « جيمس مارتينو اللاهوتى والمعلم J. Martineau, Theologian & Teacher » (١٩٠٠) ؛ و « الدين المقارن Comparative Religion » (١٩١٣) ، و « المشكلات الأخلاقية والدينية للحرب Ethical and Religious Problems of the War » (١٩١٦) .

(١٨٢٣ — ١٩٠٤) . وقد تأثرت بثيودور باركر Theodor Parker رئيس مذهب التوحيديين فى أمريكا ، أكثر مما تأثرت بمارتينو ذاته . كما تأثرت بفرنسيس ومان نيمان F. W. Newman وبمذهب كانت الأخلاقى. ولقد كان نشاطها التأليفى المتعدد الجوانب منصبا قبل كل شىء على مناقشة المسائل اللاهوتية والأخلاقية والاجتماعية(١) .

* * *

وهكذا فإن أعظم القوى النظرية فى ميدان فلسفة الدين فى القرن التاسع عشر قد تجمعت حول هذين المركزين ، حركة أكسفورد والمذهب التوحيدى عند مارتينو . غير أن الاهتمام بالمشكلة الدينية ظل حيا على الدوام ، حتى داخل الحركات الفكرية ذات الاتجاه الفلسفى المحدد ، ولاسيما بين مفكرى المدرسة الاسكتلندية كما رأينا ، وفى الأوساط التطورية بدرجة أقل ، وإن يكن اهتمام هذه الأخيرة قد اتجه إلى النقد والرفض أكثر مما اتجه إلى البناء الإيجابى .

غير أن مشكلات الدين كانت موضوعا للاهتمام فى الحركة المثالية بدورها ، ولو أن هذا الاهتمام كان أعظم فى بدايتها فى العقدين الثامن والتاسع منه فى مراحلها المتأخرة . فليرجع القارئ إلى الأجزاء المتعلقة بهذه الاتجاهات فى الكتاب للاطلاع على مزيد من المعلومات عن هذه

---

(١) انظر : « نظرية الأخلاق الحدسية The Theory of Intuitive Morals » ، نشر دون اسم (١٨٥٥) ؛ « الواجب الدينى Religion Duty » (١٨٦٤) ؛ « دراسات أخلاقية واجتماعية Studies Ethical and Social » (١٨٦٥) ، « الداروينية فى الأخلاق ومقالات أخرى Darwinism in Morals & Other Essays » (١٨٧٢) ؛ « آمال الجنس البشرى The Hopes of the Human Race » (١٨٧٤) ؛ « الروح العلمية للعصر The Scientific Spirit of the Age » (١٨٨٨) ؛ « حياتها ، بقلمها Life, by herself » فى مجلدين (١٨٩٤) ، الخ ...

المساهمات ، ولكننا لن نذكر شيئاً عن التفكير الديني الذي نما في الكنائس والطوائف الدينية ، والذي كانت أهميته لاهوتية أكثر منها فلسفية ، على أساس أن مثل هذا التفكير خارج عن نطاق بحثنا . ولنكتف في هذا الصدد بالكلام عن أعمال كانت لها أهمية خاصة ، هي أعمال «فردريك دنيسون موريس Frederic Denison Maurice» (انظر أيضا بداية الفصل التالي) ، وهو من أعظم وأشهر الزعماء الدينيين في عصره ، وقد اشتهر بنشاطه في حركة الإصلاح المعروفة باسم « الاشتراكية المسيحية » . ولنضف إليه شخصية أخرى مشهورة هي شخصية الأسقف « تشارلس جور Charles Gore » (١٨٥٣ — ١٩٣٢) والكتاب الذي نشره بعنوان «نور العالم Lux Mundi » (١٨٨٩) والذي يضم مقالات لكُتاب مختلفين . ولقد كان جور ، مثل موريس ، اشتراكياً مسيحياً وداعية إصلاح ، تعلم في كلية « باليول Balliol » منبع المثالية الإنجليزية .

ومن الواجب الإشارة إليه في هذا العدد بوجه خاص نظرا إلى محاولته توجيه الاتجاه « البوسي Puseyist » المحافظ داخل حركة أكسفورد وجهة حديثة ، وبث روح النقد المتحرر فيها . فعلى حين أن نقطة بدايته ، في ناحية العقيدة والسلطة الكنيسية ، كانت هي ذاتها نقطة بداية « بوسي Pusey » ، فقد اضطلع بمهمة التوفيق بين مبدأ السلطة الدينية وبين المبادئ العلمية والفلسفية عن طريق وضع حد فاصل بين نطاقي نفوذهما . وقد أراد أن يبني العقيدة المسيحية على أساس العلم والنقد الحديث ، وأن يربطها في علاقة حية بالمشكلات الأخلاقية والاجتماعية الحديثة[1] .

---

(١) انظر : محاضرات بامتون Bampton التي ألقاها بعنوان « تجسد ابن الله The Incarnation of the Son of Good » (١٨٩١) ؛ و « عقيدة المسيحي The Creed of the Christian » (١٨٩٥) ، و « اللاهوت الجديد والدين القديم The New Theology and the Old Religion » (١٩٠٨) ؛ و « فلسفة الحياة الطيبة The Phil. of Good Life » (محاضرات جيفورد ، ١٩٣٠ ، طبعة رخيصة ، ١٩٣٠) ومؤلفات أخرى متعددة في اللاهوت وفلسفة الدين .

وينبغى أن يُـذكر هنا اسم آخر ، هو اسم « ماكس مولر Max Müller » (١٨٢٣ — ١٩٠٠) ، وهو من الباحثين الرواد فى ميدان الدراسة العلمية والتاريخية للأديان ، وواحد من أعظم العلماء المدققين فى عصره . وقد كان ألمانيا بحكم المولد ، إذ إنه نجل الشاعر « فيلهلم مولر Wilhelm Müller » ، ولكنه وفد إلى إنجلترا فى ١٨٤٦ ، وشغل الكرسيين الآتيين فى أكسفورد: كرسى اللغات الحديثة من ١٨٥٠ إلى ١٨٦٨ ، وكرسى فقه اللغة المقارن من ١٨٦٨ حتى تقاعده السابق لأوانه عام ١٨٧٥ . وله دراسات تشغل عدداً كبيراً من المؤلفات ، وتمتد إلى ميادين واسعة ومتنوعة ، كالأديان المقارنة ، والفلسفة ، والتراجم ، وعلم الأساطير المقارن ، وفقه اللغة ، والدراسات الشرقية ، واللغويات ، الخ . وقد جلبت له هذه الدراسات شهرة عالمية ، لا سيما فى الهند واليابان والصين ، وأكسبته تكريمات متعددة . وكان له دور بارز فى فتح آفاق الحضارات والأديان الشرقية ، ولا سيما الهندية ، أمام الدارسين الغربيين ، وقد طبق المنهج المقارن بطريقة مثمرة على دراسة الدين والحضارة والأسطورة .

وكان يرى أن الدين واللغة يسيران جنبا إلى جنب على المستوى البدائى على الأقل ، وأن من الممكن استخدام كل منهما فى إلقاء ضوء على الآخر ، ومن ثم فقد جعل من البحث فى اللغة أداة تساعد على البحث العلمى للدين ، غير أنه كان باحثا أكثر منه مفكراً ، وكان لغويا أكثر منه فيلسوفا ، وحال تعدد أوجه نشاطه دون وصوله إلى مذهب فلسفى موحد .

وكان مولر يعنى بالدين ، الشعور عن وعى باللامتناهى ، بقدر ما يمكن لتأثيره أن يتحكم فى الطابع الأخلاقى للإنسان . وقد ميز بين ثلاث مراحل فى تطور الحياة الدينية — هى المادية physical والأنثروبولوجية والنفسانية . وكان يرى فى المسيحية خلاصة لكل دين ، كما بدا له تاريخ الدين بأسره تطورا لا شعوريا نحو هذا الهدف الأسمى . وإليه ندين أيضا بترجمة كاملة

لكتاب « نقد العقل الخالص Critique of Pure Reason » لكانت (١٨٨١) ، وهي مهمة كان شوبنهور ينوى الاضطلاع بها قبل نصف قرن من الزمان ، ولكنه لم ينفذها . ولقد سبقت ترجمة مولر ترجمة أخرى تولاها ما يكلجون Meikeljohn (١٨٥٥) ، كما حلت محلها الآن ترجمة أخرى لنورمان كمب سمث Norman Kemp Smith (١٩٢٩) تفوق السابقتين بمراحل في الدقة والتبصر الفلسفي على السواء[1] .

ونستطيع أن نضيف هنا كاتبين في الفلسفة لا يمكن أن يعدا منتميين إلى معسكر بعينه ، وكانت تشغلهما مشكلات من نوع آخر بالإضافة إلى مشكلة الدين ، هما الاسكتلنديان فريزر وفلنت .

كان « ألكسندر كامبل فريزر A. Campbell Fraser (١٨١٩ — ١٩١٤) خليفة لهاملتن ، من ١٨٥٦ إلى ١٨٩١ ، في كرسي المنطق والميتافيزيقا في إدنبرة ولا ترجع أهميته الفلسفية إلى أي تفكير منهجي بقدر ما ترجع إلى نشاطه الطويل الناجح في التعليم ، ومزاياه بوصفه ناشرا لمؤلفات لوك وباركلي ، اكتسبت تعاليمهما بفضله شهرة واسعة ، وبعثت فيها حياة جديدة جعلت أقوالهما تسرى على ألسنة النقاد وعامة الناس . ولقد ظل شباب اسكتلندا ، طوال أكثر من جيل كامل ، يتلقون العلم على يديه ، ويكتسبون انطباعات وإيحاءات لا تزول من محاضراته التي لم تكن ترمى إلى فرض

(١) نستطيع أن نختار ، من بين مؤلفاته العديدة ، الكتابات الآتية بوصفها متعلقة بموضوع بحثنا : « مدخل إلى علم الدين Intr. to the Science of Religion » (١٨٧٣) ؛ « محاضرات في أصل الدين ونموه Lectures on the Origin and Growth of Religion » (١٨٧٨) ؛ « علم الفكر Sience of Thought » (١٨٨٧) ؛ « الدين الطبيعي Natural Religion » (١٨٨٩) ؛ « الدين المادي Physical Religion » (١٨٩١) ؛ « الدين الأنثروبولوجي Anthropological Religion » (١٨٩٢) ؛ « الحكمة اللاهوتية أو الدين النفساني Theosophy or Psychological Religion » (١٨٩٣) . وقد ألقيت المؤلفات الأربعة الأخيرة بوصفها محاضرات « جيفورد » بجامعة جلاسجو .

أى مذهب محدد على السامع ، بقدر ما كانت تهدف إلى بث روح التفلسف فيه بفضل ما تبعثه من شعور بالحرية والحماسة ، وبذلك تحفزه على التفكير الإيجابى المستقل . « فلم ينشر فريزر مذهبا ولا أسس مدرسة ، وإنما أثار الأفكار وحفزها دون أن يدفعها إلى السير فى اتجاهه ». (سورلى) .

ولقد تلقى فريزر الجزء الأكبر من ثقافته الفلسفية على يد السير وليام هاملتن ، أستاذه وصديقه فيما بعد ، وبفضله شب فى البداية متشبعا تماما بالتراث الفلسفى الاسكتلندى . ولكنه وقع بعد وقت غير طويل تحت تأثير « توماس براون » ونظريته فى العلية ، ثم اجتذبه مذهب الشك عند هيوم ، بكل ما فيه من إغراء خطر ، هزه من أعماقه ، وبعد أزمة عنيفة ، اهتدى أخيراً ، فى فلسفة باركلى ، إلى الخلاص من الشك والقلق ، ووجد فيها ، فى الوقت نفسه ، ذاته الحقيقية ، كما روى فى ترجمته الذاتية لحياته « سيرة فلسفية Biographica Philosophica » (١٩٠٤) . ومنذ ذلك الحين أصبح تطور تفكيره الفلسفى الخاص متأثراً فى أساسه بمذهب باركلى ، وإن لم يكن قد تخلى على نحو قاطع عن أصله الاسكتلندى (ريد وهاملتن) . وهو لم يقتصر على تجديد فلسفة باركلى فى تفكيره الخاص ، بل يمكن القول إنه أعاد كشفها لمعاصريه . ولا شك ان حرصه على التوفيق العلمى الصارم لم يسفر عنه ما يمكن تسميته « بالباركلية الجديدة » ، ولكنه أسفر فعلا عن اهتمام عام بشخصية الأسقف الأيرلندى وتعاليمه ، وكان لهذا الاهتمام قيمته ، من حيث إنه كان حافزا على التفكير أحيانا ، بل اتخذ صورة منظمة فى كثير من الأحيان ، وكان يحقق نوعا من التوازن مع الطموح المتزايد للمدرسة الهيجلية . ومن أهم أعمال فريزر ، النشرة الأساسية لمؤلفات باركلى (١٨٧١ ، الطبعة الثانية ١٩٠١) وكذلك ترجمته لحياة باركلى ، التى لا تزال تعد مرجعا أساسيا (حياة باركلى ورسائله Life & Letters of Berkeley ١٨٧١) وكذلك نشرة ممتازة لكتاب لوك الرئيسى « بحث فى الفهم البشرى » (فى مجلدين ، ١٨٩٤) .

ولقد كان فريز فى الأصل قسيسا ، ولم يستطع أن يتخلى فى كتاباته الفلسفية عن أصله الدينى على نحو تام . وهكذا كان أهم ماجذبه إلى باركلى إثباته الفلسفى وتبريره للديانة المسيحية من حيث هى مذهب ألوهى يحتل فيه الله مكانة مركزية بوصفة الخالق ، بينما لايكون للعالم من مبرر إلا بوصفه من خلق الله . ولم تكن القوة الدافعة له إلى تقديم عرض منهجى لهذه الفكرة بادرة ذاتية صادرة عنه ، وإنما كانت حافزا خارجيا هو تعيينه لإلقاء محاضرات « جيفورد » ، التى اضطر فيها ، رغم عدم وجود أى ميل لديه إلى التأمل الفلسفى المنهجى، إلى وضع مايكاد يكون مذهبا خاصا به (فى كتاب « فلسفة المذهب الألوهى The Phil. of Theism » ، فى مجلدين ، ١٨٩٥ — ١٨٩٦ ؛ الطبعة الثانية فى مجلد واحد ، ١٨٩٩) . وفى هذا الكتاب يأخذ بفكرة باركلى الطريفة التى تنظر إلى الطبيعة على أنها هى اللغة الإلهية ، ويتوسع فيها على نحو مثمر ليجعل منها مذهبا رمزيا كونيا . ولما كان ينفر بطبيعته من كل موقف متطرف ، فقد اعتقد أنه ، إذ وضع مذهبا ألوهيا مبنيا على الإيمان الدينى ، فقد اهتدى إلى حل وسط يوفق من جهة بين الإلحاد ومذهب شمول الألوهية pantheism ، ومن جهة أخرى بين مذهب الشك اليائس وبين الثقة المفرطة فى المعرفة . ولقد أدرك وجود مثل هذا اليأس فى اللاأدرية الشكاكة عند هيوم ، الذى رأى بحق أنه هو — وليس كانت ، كما كان يشيع القول عندئذ — الأب الحقيقى للاأدرية المحدثة عند هكسلى وسبنسر وغيرهما . كما أدرك من جهة أخرى وجود الموقف الآخر المضاد ، وهو التفاؤل المفرط ، فى المذهب العقلى الذى يقول بإمكان معرفة كل شىء ، عند هيجل والهيجليين المحدثين . وهكذا استعاض « بالإيمان » عن « الاعتقاد » النظرى عند هيوم ، وحاول السير فى طريق وسط بين الطرفين ، بحيث لايبخس المعرفة البشرية ، فى نطاقها الضيق ، حقها ، مع حمايتها من المبالغات فى كلا الاتجاهين . وبالمثل كان ينفر من كل تفسير يرفع الأنماط الأصلية المعطاة للوجود —

وهى الإنسان والعالم والله — إلى مرتبة المطلق (وقد كان ، مثل مارتينو ، يرى أن هذه هى فعلا أنماط معطاة الوجود) . وهناك ثلاثة أنواع من المذهب الواحدى Monism تنتج عن إضفاء صفة المطلق على هذه المعطيات ، هى : شمول الأنا Panegoism (أو مذهب الذات الوحيدة Solipsism وشمول المادة Pan-Materialism وشمول الألوهية Pantheism ويرى فريزر أن هذه تمثل أنظارا فلسفية لاصلة لها بالألوهية ، وقد أخضعها للنقد والتفنيد من وجهة نظره المؤمنة بمذهب الألوهية .

ولقد حاول ، فى مذهبه الخاص ، أن يوفق بين هذه الكيانات الثلاثة المعطاة : فتخلى للعلوم الخاصة عن « العالم » ، بمعنى الطبيعة ، وبذلك حط من مكانتها الفلسفية ، بل تجاهلها ، ووحد بين المجال البشرى والأخلاق ، وبين المجال الإلهى والدين . لكنه نظر إلى « الله » من الجانب الأخلاقى قبل كل شىء ، بوصفه تشخيصاً للخيرية اللامتناهية ، كما نظر إلى الإنسان على أنه الكائن الأخلاقى على التخصيص ،أى على أنه « شخص » أخلاقى ، أما الأشياء فقد نظر إليها على أنها توجد من أجل الأشخاص فحسب . وهكذا كان مذهب الألوهية عند فريزر مبنيا على الأخلاق ،كما هى الحال عند نيومان ومارتينو ، وكانت مثاليته روحية وتشخيصية ،كمثالية باركلى ، وبذلك كانت حصنا ضد الاتجاهات الطبيعية naturalistic السائدة فى عصره . ومن الطريف أن نلاحظ فى هذا العدد أن الفلسفة الألمانية لم تؤثر فى تفكيره إلا على نحو ضئيل وبدرجة ثانوية تماما . ولكنه رغم تمسكه التام بالتراث الإنجليزى القوى ، قد تغلب على بعض الأخطاء التى كانت شائعة فى مدرسة هاملتن (ولاسيما فيما يتعلق بكانت) ، بل لقد حاول أن يفسر هيجل (فى اتجاه يميل إلى « اليمين » الهيجلى) وأن يستوعب تعاليمه . فإذا تذكرنا أن جذور فريزر الفلسفية ترجع إلى عهد أسبق كثيرا من عهد إحياء المذاهب المثالية الألمانية فى إنجلترا ، فلن يعود من المستغرب أن نراه ، بعد هذا الإحياء ، عاجزا عن إعادة توجيه فكره من أساسه ، رغم أنه كان يعطف كثيرا على الحركة الجديدة .

أما روبرت فلنت Robert Flint (١٨٣٠ — ١٩١٠) فكان فى البداية قسيسا بالكنيسة الاسكتلندية ، ثم أصبح منذ عام ١٨٦٤ أستاذا للفلسفة الأخلاقية فى « سانت أندروز St. Andrews » ، ثم أستاذا للاهوت فى إدنبرة (من ١٨٧٦ إلى ١٩٠٣) . ولقد كان عمله الإيجابى بوصفه مفكرا يسير فى اتجاهين ، اتجاه فلسفة التاريخ ، واتجاه فلسفة الدين ، وقد أخرج فى كلا الميدانين سلسلة من المؤلفات كانت تتميز باتساع نطاقها ودقة البحث واتساع المعلومات فيها .

وينبغى أن تعزى إلى أعمال فلنت فى الميدان الأول أهمية خاصة ، إذ إن فلسفة التاريخ (ومن بعدها علم الجمال) كانت أقل المباحث الفلسفية نصيبا من اهتمام المفكرين الإنجليز . وهى لم تثر أى اهتمام جدى إلا فى حالات استثنائية . بل إنه ليمكن القول إن التاريخ لم يصبح أبدا مشكلة فلسفية بالنسبة إلى الإنجليز ، ولهذا السبب لم يكد إحياء الموقف الفلسفى من التاريخ فى القارة الأوربية ، أى فى ألمانيا وفرنسا وإيطاليا ، يجد أى صدى فى إنجلترا . بل إنه لايمكن أن يكون هناك ، بين صفوف الهيجليين الإنجليز ، أى اعتراف بمشكلة التاريخ أو أية تفسيرات شاملة لمجرى التاريخ على النحو الذى عرضه هيجل ذاته . وهكذا يتميز فلنت بأنه أحد المفكرين الإنجليز القلائل الذين رأوا أن التاريخ ليس مجرد موضوع يُبحث تجريبيا ، بل إن من الممكن أيضا تفسيره فلسفيا . فمن الواجب أن يتحول التاريخ إلى فلسفة التاريخ إن شاء أن يفهم ذاته على النحو الصحيح ، وكلما تقدم التفكير التاريخى ازداد اصطباغا بالطابع الفلسفى ، إذ إن وقائع التاريخ تنطوى فى أساسها على معنى فلسفى . والحوادث التاريخية لاتتعاقب اتفاقا أو خبط عشواء ، وهى ليست متروكة للفوضى والاضطراب ، بل إن فى وسعنا أن نهتدى فيها إلى نظام وقانون ، تترابط فيه فيما بينها ، وينمو الحادث فيه من الآخر . ومع ذلك فمن الواجب ألا ينظر إلى هذا الترتيب المنظم فى مجرى التاريخ على مثال العلية العلمية ، وإنما هو يتمثل

فى نوع من الاتفاق مع القانون خاص بالعملية التاريخية وحياة الروح . وهذا يعنى أن فلسلة التاريخ، بوصفها التفسير العقلى للطابع الصحيح للوقائع التاريخية والعلاقات الحقيقية بينها ، هى جزء من التاريخ ذاته، بل هى التاريخ على مستوى أعلى من مستويات المعرفة . فالتاريخ بوصفه علما ، والتاريخ بوصفه فلسفة ، ليسا مبحثين منفصلين يشتقل كل منهما عن الآخر ، وإنما هما فرعان من جذع رئيسى واحد .

وبهذه الروح ألف فلنت كتابه العظيم عن فلسفة التاريخ فى أوربا ، وهو عمل كان يستهدف غاية عظيمة الطموح ، ويكشف عن اطلاع واسع عميق ، بل إن هذه الغاية قدفاقت قدرة هذا العالم على البحث ، على ضخامتها، إلى حد أنها تُركت ناقصة بعد محاولتين لإتمامها[1] . وتشمل الأجزاء المكتملة النظريات الفلسفية للفرنسيين والألمان من عهد بودان Bodin[2] وليبنتس ، كما أن الطبعة اللاحقة فى ١٨٩٣ قد تضمنت عرضا شديد العمق ، لم يَــفُقــه أى عرض آخر حتى الآن ، لنظريات المفكرين الفرنسيين والبلجيكيين والسويسريين . أما الطبعة الأولى (١٨٧٤) فلها أهمية خاصة من حيث إنها لفتت أنظار القراء الإنجليز لأول مرة إلى الحركة المثالية الألمانية من كانت إلى هيجل ، وكونت منها مركبا جامعا يكشف عن درجة عالية نسبيا من الفهم . بل إن هيجل نفسه يُعالَج هنا بطريقة نقدية تماما : فمع رفض فلنت لمعظم تعاليمه ، نراه يكتب عنه بإعجاب يدعو إلى الدهشة :

---

(١) « فلسفة التاريخ فى أوربا The Phil. of Hist. in Europe » ، المجلد الأول : A ؛ « فلسفة التاريخ فى فرنسا وألمانيا » (١٨٧٤) ؛ « تاريخ فلسفة التاريخ Hist. of the Phil. of Hist. » ، المجلد الأول ؛ « الفلسفة التاريخية فى فرنسا وبلجيكا الفرنسية وسويسرا » (١٨٩٣) . وقد اشتملت خطته كتابة ثلاثة مجلدات أخرى عن ألمانيا وإنجلترا وإيطاليا ، ولكنه لم يكتبها بالفعل .

(٢) جان بودان (١٥٣٠ — ١٥٩٦) فيلسوف سياسى فرنسى ، كان يرى أن أفضل أنواع الحكم هو الملكية المقيدة ، وله كتاب هام فى فلسفة التاريخ ، ألفه باللاتينية هو « منهج لتيسير المعرفة التاريخية » : [المترجم]

« مهما كان بُعد المرء عن أن يكون تلميذا لهيجل ، فمحال عليه أن ينكر أنه لا يكاد يوجد كنز للأفكار الفلسفية أغنى من ذلك الذى تُكوّنه مجلداته الثمانية عشر » .

ولكن تفسيرات فلنت تتفق بوجه عام مع الفرنسيين أكثر مما تتفق مع الألمان — ومن هنا كان النجاح الرائع الذى أحرزه كتابه فى فرنسا — وقد أكد أن مذهب رينوفييه Renouvier[1] هو الذى يمثل موقفه الخاص من فلسفة التاريخ ، وهو الموقف الذى لم يقدم له أى عرض تفصيلى . وهكذا يرفض تلك النظريات التى تعالج التاريخ على أنه إنتاج آلى أو صراع من أجل الوجود بين الأفراد والمجتمعات ، أو على أنه مجرد نمو عضوى أو حركة ديالكتيكية ، ويرى فى التاريخ ، بدلا من ذلك ، عملية خلاقة هى فى أساسها أخلاقية ، عملية تربية للفرد الفاعل بحريته ليبلغ مستوى الإنسانية الأصيل ، الذى يصل فيه القانون الأخلاق إلى صورته الصحيحة وتحققه الكامل .

أما الوجه الآخر من إنتاج فلنت العقلى فيتمثل فى الدور القوى الذى لعبه فى الصراع بين الاتجاهات الطبيعية اللاأدرية وبين اللاهوت المسيحى ، وهو الصراع الذى كان يحتدم فى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر . وقد ألف فى هذا الموضوع الكتب الآتية : « مذهب الألوهية Theism » (١٨٧٧ ، الطبعة الثالثة عشرة ١٩٢٩) و « النظريات المضادة لمذهب الألوهية Anti - Theistic Theories » (١٨٧٩ ، الطبعة التاسعة ١٩٢٩) ، و « اللا أدرية Agnosticism » (١٩٠٣) ، وهى كتب لقيت إقبالا شديدا ،

---

(١) شارل برنار رينوفييه (١٨١٥ — ١٩٠٣) فيلسوف مثالى فرنسى ، كان مؤسس الحركة النقدية الجديدة neocriticism التى قامت على الرجوع إلى مذهب كانت مع تعديله . ومن مؤلفاته المتعلقة بموضوع البحث هنا : التاريخ وحلول للمشكلات الميتافيزيقية » ، « ومدخل إلى الفلسفة التحليلية للتاريخ » ، [المترجم]

ودافعت عن قضية الإيمان الدينى ضد عدم الإيمان بأسلحة الثقافة الواسعة العميقة . ولما كان فلنت يدرك أن موقف الأوساط الدينية من العلم الحديث كان حتى ذلك الحين يقترب من الرفض التام ، فقد رأى أن رسالته ، بوصفه مدافعاً عن الإيمان ، هى على العكس من ذلك رسالة توفيق بينهما ، وتخفيف للتوتر بين اللاهوت المحافظ من جهة وبين الفلسفة الطبقية naturalistic والبحث العلمى للطبيعة من جهة أخرى ، ولقد حاول أن يجنّب الإيمان المسيحى ذلك الخطر الذى تنطوى عليه تعاليم داروِن وسبنسر وهكسلى وأتباعهم ، وذلك بالتخفيف من حدة حججهم المضادة لفكرة الألوهية ، وبتكييف نتائج أبحاثهم بأوسع قدر ممكن على النحو الكفيل بإثبات نظرته المؤمنة بالألوهية إلى العالم . ولكى يبرهن على وجود الله ، التجأ إلى الحجج الأنتولوجية والكسمولوجية والأخلاقية القديمة ، التى كانت فى ذلك الحين قد فقدت قيمتها لدى الجميع ، وأشار بوجه خاص إلى ضرورة وجود أساس عقلى للدين ، الذى هو فى رأيه أمر يتعلق بالعقل أكثر مما يتعلق بالشعور أو الإرادة . بل إنه مما يميز وجهة نظر فلنت التى كانت عقلية فى أساسها ، أنه كان يتجاهل عنصر الإيمان فى الدين ، ويبالغ فى تأكيد الوجه العقلى فيه ، كما تظهر نفس هذه الروح بوضوح فى أمور أخرى . وكان من نتيجتها أنها قللت من فعالية كتاباته فى الدفاع عن العقيدة المسيحية بدلا من أن تزيدها .

كذلك عرض فلنت فى هذا الميدان برنامجا يتصف بنفس الدقة المميزة له ، غير أن إنجازه كان يتجاوز نطاق قدرته كثيرا ، إذ لم يكن يرمى إلى أقل من عرض مذهب تفصيلى فى اللاهوت الطبيعى بكل أطرافه . وكان المفروض أن يعالج هذا المذهب أربع مشكلات بوجه خاص : (١) إيضاح الأدلة التى لدينا للإيمان بوجود الله ؛ (٢) تفنيد النظريات المضادة للألوهية من إلحاد ومادية ووضعية وتشاؤمية وشمول للألوهية ولا أدرية ؛ (٣)

تحديد معالم وجود الله كما يتكشف فى الطبيعة والتاريخ ؛ (٤) تعقب أصل فكرة الله وتطورها فى تاريخ التأمل النظرى الألوهى . ولكن لم يتح له أن ينفذ هذا البرنامج إلا جزئياً ، إذ إنه لم يضطلع على الوجه الأكمل ، كما رأينا ، إلا بالمهمة الثانية . والخلاصة أن فلنت كان باحثا مدققا من الطراز الأول ، مهتما بنواح أخرى أهمها التاريخ واللاهوت (لقد سمى بأعلم أهل عصره فى اسكتلندا) ، وكانت لديه قدرة كبيرة على التعميم ، وذهن موضوعى ناقد أصيل ؛ غير أن إمكانته ، بوصفه مفكرا مستقلا له موقفه الخاص ، كانت أقل من ذلك بكثير . أما من حيث هو مؤرخ لفلسفة التاريخ ، ومناضل ضد المذهب الطبيعى فى الربع الأخير من القرن الماضى ، فما زال اسمه يذكر حتى اليوم باحترام . وكان آخر مؤلفاته : الفلسفة بوصفها علم العلوم وتاريخ تصنيفات العلوم Philosophy as the Scientia Scientiarum and a History of Classifications of the Sciences (١٩٠٤) .

الباب الثاني

المدارس الفكرية المتأخرة

نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين

الفصل الأول

الحركة المثالية الجديدة

القسم الأول – أصلها واتجاهها العام

نعنى بالحركة المثالية الجديدة تغلغُل المثالية الفلسفية الألمانية فى الفكر الإنجليزى . ولم يصبح هذا التغلغل ملحوظا إلا فى العقدين السابع والثامن من القرن الماضى ، أى بعد جيل كامل من وفاة هيجل . وإذا كانت الصفة المميزة للفلسفة الإنجليزية حتى بداية هذه الحركة هى التزامها بدقة حدود تراثها القومى المنعزل نسبيا ، ونفورها من أى عنصر خارجى يقتحم أرضها عنوة ، بقدر نفورها من الانقلابات الداخلية ، فإن أهمية الحركة الحديثة إنما تنحصر فى أنها أحدثت تغيرا تاما ، واستحدثت وثبّتت أشكالا ومضمونات فكرية جديدة كل الجدة ، وأضافت إلى حصيلة الفكر الإنجليزى ذخيرة من الأفكار الأجنبية التى لم تكن تعرف أبدا من قبل . وعلى ذلك فإن المثالية الجديدة ، التى كان دخولها إلى إنجلترا يمثل تحولا هاما ، لم تكن فقط توسيعا وإثراء وتعميقا هائلا للمحتوى المذهبى للتفكير الإنجليزى ، بل كانت تمثل أيضا ، وقبل كل شىء ، تراجعا تاما عن الأساليب القديمة ، وتحويلا لدفة الفلسفة فى اتجاه جديد كل الجدة .

على أن هذا الرأى ، القائل إن تغلغل المثالية الألمانية فى إنجلترا قد أدى إلى الخروج على التراث الفلسفى القومى ، يتناقض مع رأى يظهر بين الحين والحين (ولا سيما من جانب الإنجليز) ، يقول إن المسألة

كلها لا تعدو أن تكون إيقاظا لقوى كانت غارقة فى سبات عميق ، ولكنها كانت موجودة فى الفكر الإنجليزى منذ البداية ، وقد ورد أروع تعبير عن هذا الرأى الأخير فى كتاب ألفه ج . ه موירهيد J. H. Muirhead [1] (وهو كتاب له قيمة عظيمة ، وفائدة توجيهية كبيرة بالنسبة إلى بحثنا هذا) ، وحاول فيه أن يكشف عن وجود تيار متصل من التفكير المثالى يمر عبر تاريخ الفكر الفلسفى الإنجليزى بأسره ، وأن يثبت أن الحركة المثالية لم تكن إلا امتدادا موسعا عميقا لهذا التيار . على أن الوقائع التاريخية لا تؤيد هذا الرأى . فأيا ما كانت المذاهب والأفكار المثالية الرئيسية التى ظهرت فى القرون السابقة ، فإن الحركة التى بدأت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر لم تكن مرتبطة بهذه المذاهب والأفكار لا على نحو مباشر ولا على نحو غير مباشر . ذلك لأن هذه الحركة كانت صريحة الارتباط بالفلسفة الألمانية الممتدة من كانت إلى هيجل ، ولم تعد أبدا إلى أى تراث إنجليزى سابق . ومما يثبت استحالة كونها قد نبعت من التراث القومى مباشرة ، عدم وجود أى تيار مثالى متصل فى تطور الفلسفة الإنجليزية ، وذلك على الأقل فى القرن الذى سبق هذه الحركة مباشرة ، أى منذ وفاة باركلى (سنة ١٧٥٣) حتى ظهور كتاب ستيرلنج عن هيجل (١٨٦٥) . فهذه الفترة على التخصيص هى أبعد الفترات عن أن يقال بوجود اتجاه مثالى إنجليزى فيها ، كما لا يمكن الزعم بأن حركة لها من القوة ما لتلك التى نحن بصددها ، كان يمكن أن تشتعل جذوتها وتصبح لها مثل هذه القوة الهائلة بفضل تأثير محاولات قليلة هزيلة متفرقة .

وإذن فعلينا أن نظل على اعتقادنا بأن النهضة الفلسفية فى إنجلترا

---

(١) التراث الأفلاطونى فى الفلسفة الأنجلو سكسونية The Platonic Tradition in Anglo - Saxon Philosophy (١٩٣١) .

بعد أواسط القرن الماضى كانت ثمرة متأخرة للمثالية الألمانية ، وأنها تغذت من مصادر ألمانية ، وتغلغلت فيها الروح الألمانية ، أو أنها — إذا ما عبرنا عن الأمر بلغة عملية — كانت فى أساسها سلعة ألمانية .

وليس المقصود من هذا إلا إقرار الواقع ، لا الحكم مدحا أو قدحا . فليس هذا موضع الكلام عن التغيرات التى طرأت على السلعة الأجنبية عندما استقرت فى الأرض الإنجليزية ، ولا عن مدى ارتباطها بالاتجاهات الفكرية القومية ، أو بالصور الجديدة التى نمت منها . بل إن من واجبنا بالفعل أن نؤكد أن تغلغل التيار الفكرى الألمانى لم يحدث بطريقة خارجية محضة ، أى عن طريق اهتمامات مدرسية ، أو بالقسر والإرغام ، وإنما حدث ذلك عندما أصبح ضرورة باطنة : ذلك لأنه ليس ثمة شك فى أن الظروف المؤدية إلى قبول البذرة الجديدة كانت ، فى الوقت ذاته ، مواتية إلى حد بعيد ، وأن العوامل الحاسمة فى هذا القبول كانت متعددة ومتنوعة .

فمن الملاحظ أولا ، أن الشعر والأدب بوجه عام قد هيأ الجو الذهنى لتلقى نظرة مثالية إلى العالم . وكان من أهم العوامل التى ساعدت على البدء فى الحركة الفلسفية على التخصيص ، ذلك العمل التمهيدى الذى قام به ، فى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، شعراء مشهورون وكتاب آخرون كان موقعهم خارج الأوساط الفلسفية المحترفة ، وكان معظمهم على خلاف مع هذه الأوساط . فقد كان شعر الرومانتيكيين هو السبب فى ظهور تلك النظرة الجديدة إلى العالم ، والموقف الجديد من الحياة ، الذى حل محل صور التفكير العتيقة الموروثة من عصر التنوير . وتظهر أولى بوادر المضمون الروحى الجديد ، الذى شق طريقه بعد ذلك بوقت طويل إلى الفلسفة بدورها ، فى أشعار شيلى وكيتس ، ووردسورث وكولردج . غير أن صمويل تيلر كولردج (١٧٧٢ – ١٨٣٤)

هو الذى كانت له أهمية خاصة من بين هؤلاء جميعا . فهو لم يكن شاعرا ملهما فحسب ، بل كانت له أيضا مواهب فلسفية أصيلة ، وكان يسعى دائما إلى التعبير عن نظرته الشعرية إلى العالم تعبيرا نظريا إلى جانب التعبير الفنى . وفى خلال ذلك مرّ ذهنه ، الذى كان يتصف بقدر هائل من التفتح والمرونة ، بتغيرات عدة ، فتعرّض مرة تلو المرة لتأثير هارتلى وباركلى واسبينوزا وأفلاطون وأفلوطين وكانت وشلنج وغيرهم . وبعد اضطرابات وسورات متعددة ، وصل أخيرا إلى نوع من الميتافيزيقا الروحانية التى يمكن التعبير عنها بالحِكَمَ الرائعة والأقوال الموجزة أفضل مما يعبر عنها بالطريقة المنهجية الدقيقة . وقد وقف فى هذه الآراء موقف المعارضة الشديدة للآراء الفلسفية السائدة فى عصره وبلده ، ولا سيما مذهب المنفعة التجريبى عند بنتام ، الذى كان هو المذهب العصرى المنتشر عندئذ . ومن الملاحظ أن الأوساط الفلسفية المتخصصة ذاتها كانت تعترف أحيانا بأن كولردج قد أدخل إلى الفلسفة الإنجليزية روحا جديدة لم تشترك فى شىء مع الآراء الراسخة السائدة (كما جاء مثلا فى المقالات التى كتبها جون استورت مل فى عامى ١٨٣٨ و ١٨٤٠ عن بنتام وكولردج ، والتى أعيد طبعها : « أبحاث ومناقشات » ، المجلد الأول ، ورغم ذلك لم يظهر أى أثر لتدخل هذه الروح الجديدة فى الأوساط الأكاديمية خلال حياة الشاعر ، بل ولا بعد وفاته بجيل كامل — وهذا أوضح دليل على أن الأوان لم يكن قد آن لحدوث تجديد مثالى شامل فى الفكر الإنجليزى .

ولقد كانت لفلسفة كولردج أهمية ، بالنسبة إلى بحثنا هذا ، من زاوية أخرى . فمع هذه الفلسفة تدفق إلى إنجلترا لأول مرة مجرى واسع من المثالية الألمانية . ومن الصعب أن يقرر المرء إن كانت الأفكار الرئيسية فى نظرته إلى العالم قد تشكلت فى ذهنه قبل تعرفه على

المذاهب الألمـانية[١] ، أو أن أول ظهور لها كان على إثر اطلاعه على هذه المذاهب ؛ غير أن كل مايهم تاريخ الفكر هو أنه قد حدث اتصال بينه وبينها ، وأنه كان اتصالا وثيقا إلى حد بعيد ، وبفضله دخلت الفلسفة الألمـانية لأول مرة فى الإطار الذهنى للإنجليز[٢] .

ونحن نعلم أن كولردج قد درس مذهب كانت بالتفصيل ، وأن

---

(١) تم هذا التعرف ، لأول مرة ، خلال زيارته لألمانيا عام ١٧٩٨ — ١٧٩٩ ، ثم حدث بعد ذلك عن طريق دراسته المتعمقة للأدب الألمانى والفلسفة الألمانية .

(٢) للاطلاع على مزيد من المعلومات حول دخول المذهب الكانتى إلى إنجلترا ، انظر كتاب : « كانت فى إنجلترا » ، تأليف ر . ولك R. Wellek ، ١٩٣١ (برنستون) .

وكانت أولى الكتب عن كانت فى إنجلترا هى : « نظرة عامة وتمهيدية إلى مبادئ الأستاذ كانت General & Introductory View of Professor Kant's Principles » من تأليف ف . ا . نيتش F. A. Nitzsch ، ١٧٩٦ ؛ و« مبادئ الفلسفة النقدية Principles of Critical phil. من تأليف ج . س . بك J. S. Beck ، ترجمة ج . رتشاردسن J. Richardson ، عام ١٧٩٧ ؛ و « أركان الفلسفة النقدية Elements of Critical Phil. تأليف ا. ف. م ويليش Willich » ١٧٩٨ .

أما أولى الترجمات الإنجليزية لكانت فهى : « بحوث ومقالات فى موضوعات أخلاقية وسياسية وموضوعات فلسفية متعددة Essays & Treatises on Moral, Political and Various Philosophical Subjects » فى مجلدين ، ١٧٩٨ — ١٧٩٩ ؛ و « ميتافيزيقا الأخلاق Metaphysic of Morals » ١٧٩٩ ؛ « المنطق Logic » ١٨١٩ ؛ « المنطق لكل ميتافيزيقا مقبلة Prolegomena to Every Future Metaphysic » ١٨١٩ ؛ وقد أعيد طبع الكتابين الأخيرين مع « بحث ... فى أسس إثبات وجود الله Enquiry ... into The Grounds of Proof for the Existence of God » ١٨٣٦ . وكان ج . رتشاردسن هو الذى قام بجميع هذه الترجمات . وظهرت ترجمة « ج . و . سمبل J. W. Semple » لكتاب « ميتافيزيقا الأخلاق Met. of Ethics » لأول مرة فى ١٨٣٦ . وكانت الترجمة الأولى لأول كتب « النقد » من عمل « فرانسيس هيوود Francis Haywood » بعنوان « Critic of Pure Reason » ١٨٣٨ (الطبعة الثانية ١٨٤٨) . وقد نشر هيوود عام ١٨٤٤ « تحليلا لنقد العقل الخالص عند كانت An Analysis of Kant's Critick of Pure Reason » .

هذه الدراسة تركت آثارا واضحة فى تفكيره الخاص . غير أن تأثير شلنج كان أعمق ، إذ أن تعاليمه فى الكونيات والجماليات قد اجتذبته وهزته من أعماقه ، بل وكادت تستحوذ عليه تماما فى بعض الأحيان . وقد أثبتت الأبحاث الأخيرة أنه درس كتابات متعددة لفشته وهيجل أيضا ، ودون بعض التعليقات الهامشية عليها ، رغم أن تأثير هذين المفكرين أقل وضوحا فى مؤلفاته المنشورة (انظر كتاب « كولردج فيلسوفاً » ١٩٣١ ، ص ٢٧١ ، الهامش) . كذلك كان لكل من اسنج وهردر وجوته وشيلر تأثير حاسم فى تفكيره . وعلى ذلك فإن كولردج يمثل غزوا مبكرا وفريدا من نوعه للحياة الروحية الإنجليزية بواسطة الفكر المثالى الألمانى ، كما يمثل رد فعل عنيف على الموقف الذهنى للقرن الثامن عشر ، وعلى امتداد هذا الموقف فى العشرات الأولى من القرن التاسع عشر فى الفلسفة الإنجليزية القومية . وقد تمكن التيار التجريبى لمذهب المنفعة ، الذى وجد فى جون استورت مل بطلا جديدا له ، من السيطرة على الميدان إلى ما بعد منتصف القرن الماضى ، فكان من نتيجة ذلك أن ظلت أنظار كولردج العميقة مبعثرة ، عاجزة عن أن تجد فى أى مكان تربة صالحة تضرب بجذورها فيها ولم تثمر البذرة التى بذرها إلا لدى تلميذ واحد ، كان هو الجراح « جوزيف هنرى جرين Joseph Henry Green (١٧٩١ — ١٨٦٣) » الصديق الحميم للشاعر طوال سنوات عديدة ، ثم منفذ وصيته الأدبية فيما بعد . ولقد كان من مهمته ، بهذا الوصف الأخير ، أن يفحص مخلفات كولردج الفلسفية ويضعها فى صورة منهجية ، وهى مهمة كرس لها — فى إنكار واضح للذات ، الجزء الأكبر من سنواته الأخيرة ، دون أن يتمكن من إنجازها . على أنه قد شيد نوعا من المذهب الفلسفى من كتابات الشاعر ومذكراته وملاحظاته الهامشية ومحادثاته ، ونشرت هذه بعد

وفاته بعنوان « الفلسفة الروحية » ، المبنية على تعاليم المرحوم س . ت . كولردج .

Spiritual Phil. founded on the teaching of the late S. T. Coleridge

(١٨٦٥ ، فى مجلدين) . ورغم التغير الذى طرأ منذ وفاة كولردج ، فقد ظهر هذا الكتاب وظل دون أن ينتبه إليه أحد ، إذ طغى عليه كتاب سترانج عن هيجل ، الذى ظهر فى العام نفسه ، وبعد ذلك اتجه القراء مباشرة إلى المصادر الألمانية دون أن يعبأوا بكولردج وتلميذه . ولم تبق أفكار كولردج حية إلا لدى قلة منهم ، إلى جانب جرين ، مثل ف . د . موريس F. D. Maurice و س . ه . هدجسن S. H. Hodgson ؛ وقد أهدى الأخير كتابه « فلسفة التفكير Phil of Reflection » (١٨٧٨) إلى كولردج بوصفه « أبا فلسفيا » للمؤلف . ولم تبحث فلسفة ذلك الشاعر الرومانتيكى العظيم بحثا تاريخيا إلا فى وقت قريب ، بفضل كتابى ، أليس د . سنيدر Alice D. Snyder « آراء كولردج فى المنطق والتعليم Colerigde on Logic& Learning » ، ١٩٢٩ ، وموير هيد J. H. Muirhead « كولردج فيلسوفا C. as Philosopher » ، ١٩٣٠ .

ومن معاصرى كولردج ومعارفه فى ميدان الأدب ، توماس دى كوينسى Thomas de Quincey (١٧٨٥ — ١٨٥٩) الذى اجتذبته الفلسفة الألمانية — وقد درس بحماسة كتابات كانت وفشته وشلنج ، وحاول أن يثير الاهتمام بأفكارهم وأن يقربها إلى أذهان أكبر عدد من الناس ؛ ولكنه ، رغم ما كان يبديه من آن لآخر من استبصار عميق إلى حد يدعو إلى الدهشة ، كان يفتقر إلى الفهم الذى لابد منه لمهمة كهذه ، وزاد الأمور غموضا أكثر مما زادها وضوحا . ولا يمكن أن يقال إنه كان عاملا هاما فى فتح آفاق الفكر الألمانى . ومع ذلك فقد كان واحدا من

الإنجليز القلائل الذين لهم أية معرفة بهذا الفكر فى العقدين الثالث والرابع من القرن الماضى[1] .

على أن أحدا لم يَدْعُ إلى رسالة المثالية بمثل العمق والتأثير الذى دعا به إليها توماس كارليل (١٧٩٥ — ١٨٨١) . فإليه ، أكثر من أى شخص غيره ، يرجع الفضل فى إحداث التغيير الذهنى الكامل الذى وقع فى أيامه ، وتهيئة الأرض للبذرة الجديدة . ورغم أن مواهب كارليل ومعلوماته الفلسفية كانت أقل من مثيلاتها عند كولردج ، فقد كان أقوى منه اقتناعا ، وأشد إصرارا وجرأة ، وهكذا استوعب القيم الروحية للأدب والفكر الألمانى ، ثم عرضهما ثانية بكل ما كان يتصف به أسلوبه التنبؤى من تأثير بالغ . ولقد كان إيمانه الكامل برسالته هو الذى أضفى على أقواله قوتها الإقناعية ، وجعل لكلماته أصداءها القوية . وكان هو أولى زعماء رد الفعل الحاسم على تراث القرن الثامن عشر ، وعلى كل بقاياه فى القرن التاسع عشر — أى على عصر التنوير — الذى كان واثده العقلى فى نظره هوميوم — وعلى الاكتفاء المتكاسل بالشك والإنكار ، وعلى الموقف الطبيعى وأخلاق المنفعة ، وعلى تجاهل الروح النقدية وسيطرة العقل الغاشمة . ووسط كل أعراض الإفلاس الروحى هذه ، التى كانت متفشية فى بلاده ، حاول أن يغرس القيم الجديدة التى ولدتها الفلسفة الكلاسيكية والأدب الكلاسيكى عند الألمان ، وعلى هذا النحو أصبح جسرا حيا بين الثقافتين الألمانية والإنجليزية ، وسفيرا أو ممثلا للروح الألمانية فى بلاده ، وأدى هذه المهمة على نحو أفضل مما أداها عليه كولردج فى أى وقت .

---

(١) نشر دى كوينسى عدة مقالات عن كانت ، كما نشر ترجمات لأجزاء من مؤلفاته فى مجلات شعبية . وللاطلاع على التفاصيل يرجع القارئ إلى كتاب ر . ولك : « كانت فى إنجلترا » ، ١٩٣١ ، ص ١٧١ — ١٨٠ .

ولكن ، رغم هذا كله ، لم يكن لديه أى اهتمام فسلفى على التخصيص ، ولم يكن للفلسفة بالنسبة إليه أى معنى إذا ما فهمت على أنها تعمق فى التحصيل أو تأمل خالص . ولقد اعتنق من المثالية وجهها العملى والدينى أكثر مما اعتنق وجهها النظرى ، وآمن بها بوصفها قوة حية وموقفا ذهنيا أكثر مما آمن بها بوصفها نظرية أو فرعاً المعرفة ، وبدلا من أن يتخذ من الفلسفة موضوعاً للتفكير ، اكتفى بأن يحياها ، كما يدعو إلى قيمتها الروحية ويطبقها على الحياة ، منظوراً إليها من الوجهة الدينامية ، ويدمجها فيها . وبمثل هذا الموقف تعلم من كانت وفشته أكثر كثيرا مما تعلم من شلنج وهيجل ، وهذا ينطبق بوجه أخص على فشته ، الذى كان يدين له بالجزء الأكبر من الوجه الفلسفى لتفكيره ، ولم يكن يمل أبدا من إحالة معاصريه إلى هردر ونوفالس وجان پول وشيلر ، وإلى جوته العظيم بوصفهم دعاة وخالقين لقيم عملية جديدة ولكنها أزلية .

وفى أمريكا كانت لإمرسون Emerson رسالة شبيهة برسالة كارليل ، وإن لم يكن تأثره بالألمان السابقين عليه قد بلغ مثل هـذا العمق . ولما كانت كتاباته قد أثرت فى إنجلترا بدورها تأثيرا بالغاً ، فقد لزم التنويه بأهميته .

من هذه الاتجاهات ، لا من أوساط فلسفية خالصة تلقت الحركة الجديدة أكبر قوة دافعة لها . صحيح أن البعض ، فى هـذه الأوساط ، كانوا يستبقون الحركة الجديدة من آن لآخر ، غير أن معظم هؤلاء لم يتجاوزوا نطاق الإلمام بتعاليم الفلاسفة الألمان والاهتمام بهم ، ونادرا ما أظهروا فهماً حقيقياً لهم ؛ وكلهم على السواء كانوا منعزلين بدرجات متفاوتة ، فلم يتجمعوا أبدا بالقدر الذى يكفى لتكوين حركة واحدة . وفضلا عن ذلك فلم يتوافر لأحد منهم فهم كامل للمثالية فى مجموعها . وهكذا فإن دورهم ، فى التعجيل بظهور الحركة المثاليـة ، كان إما ضئيلا جدا

وإما منعدما . ومع ذلك فمن واجبنا أن ننوه بعمل السير وليام هاملتن ومدرسته ، التي سيطرت على الميدان الفلسفي . ولا سيما في اسكتلندا ، في أواسط القرن الماضي . فقد كان هاملتن أول فيلسوف محترف في إنجلترا اكتسب معرفة عميقة واسعة بالمؤلفات الفلسفية الألمانية وانتفع من هذه المعرفة ، وكان يفوق كل معاصريه في فهمه إلى القراءة وعمق معلوماته : ومن المألوف أن يصادف المرء في كتاباته أسماء كبار المفكرين الألمان . بل إن من الممكن وصف مذهبه الخاص بأنه محاولة للتوفيق بين الفكر الاسكتلندي وتفكير كانت أو لإيجاد مركب منهما ، أو إذا شئنا تعبيرا أدق ، لتطعيم فلسفة الموقف الطبيعي عند ريد ببذرة كانتية . غير أن أهم ما أخذه هاملتن عن كانت هو النزعة الظاهرية اللا أدرية Agnostic phenomenalism في نظرية المعرفة النقدية ، والفكرة القائلة إن المعرفة البشرية تقتصر على المظاهر ، وعلى ما هو متناه ، مشروط ، نسبي . ولقد أدى اقتصاره على إبراز الجزء النظري من مذهب كانت ، بل والوجه السلبي منه فحسب ، أدى ذلك إلى جعل هذا الجزء يبدو وكأنه كل ما في الفلسفة الترنسندنتالية أو على الأقل أهم ما فيها ، فكان من نتيجة هذه الصورة الجزئية المضللة إلى أبعد حد ، أن حيل بينه ، وكذلك بين مواطنيه ، وبين الوصول إلى نظرة شاملة إلى تفكير كانت ، وفهم أصيل له ، كما قطع الطريق على المذاهب التالية لكانت . صحيح أنه كانت لديه معرفة وثيقة بهذه المذاهب ، ولكنه كان عاجزا تماما عن اكتساب أي شيء منها ، وبدد جهوده في خلاف عقيم زائف مع «فلسفة اللامشروط (المطلق)» . فقد أفتى بعدم مشروعية المذاهب الميتافيزيقية الكبرى التي ظهرت نتيجة لنقد العقل عند كانت ، وأصبح هذا الحكم ، بفضل سلطته العظيمة ، هو الرأي السائد وقتاً طويلا .

ومن هنا كان من أولى المهام التي تعين على سترلنج القيام بها عند وضع أسس بنائه الجديد ، إعلان احتجاجه بشدة على تشويهات هاملتن ونظراته

السطحية ، وإنكار أصالة نظراته إلى الفلسفة الألمانية : ذلك لأنه كان واثقاً من أن عدم إنصاف هاملتن لهذه الفلسفة قد عاق تقدم الفكر الإنجليزى جيلا كاملا . ومع ذلك فلا مفر لنا من أن نعترف لهاملتن بفضل إنقاذ الفلسفة الإنجليزية ، بعلمه الغزير ، من الطريق المسدود الذى كانت قد انتهت إليه ، إذ أتاح دخول مصادر جديدة وجلب إليها روافد من الفكر الأجنبى المعاصر له . فلم يكن لأى فيلسوف آخر ، قبل سترلنج ، مثلما كان لهاملتن من الأثر فى القضاء على عزلة الفلسفة فى بلاده .

وبعد وفاة هاملتن ، أصبح جون استوارت مل هو أبرز الشخصيات فى ميدان الفلسفة فى إنجلترا ، بل أصبح هو الممثل الوحيد للفلسفة فى إنجلترا ، وأكثر المفكرين قراء ، فى الفترة التى تلت منتصف القرن الماضى مباشرة . وفيه التقت جميع تيارات الفكر الفلسفى التى كانت حية عندئذ . ولقد بلغت سيطرته من الاكتمال حداً أصبح من المستحيل معه أن يجد أى شخص يتحدث ضده آذاناً صاغية . ونستطيع أن نذكر أولا ، ضمن أولئك الذين غامروا بالسباحة ضد التيار التجريبى . اسم جون جروت J. Grote (١٨١٣ — ١٨٦٦) ، الذى كان أستاذاً للفلسفة الأخلاقية فى كيمبردج . فقد دار تفكيره ، الذى كان منعزلا وشبه مستقل، فى إطار المثالية — ولكنها لم تكن مثالية هاملتن ، بما فيها من نسبية لا أدرية . فقد رفض تعاليم هذا الأخير صراحة ، وحبذ بدلا منها مذهباً تكون المعرفة فيه هى « تعاطف العقل مع العقل ، من خلال الوجود المشروط الجزئى (١) » . فمن الممكن بلوغ الواقع الحقيقى ، والشىء فى ذاته ، فى المعرفة ، وذلك راجع إلى أن طبيعته هى نفس طبيعة الذهن الذى يعرفه.

---

(١) بحث استطلاعى فلسفى Exploratio philosophica ، الجزء الثانى ، ص ٢٩٦ .

وقد جمع جروت ، إلى هذه الفكرة ، نقدا عميقا للمذهب الظاهرى أو الوضعى ، وإن يكن قد اقتصر على توجيه نقده إلى ادعاء هذا المذهب أنه هو الكلمة الأخيرة فى الفلسفة ، أو هو الفلسفة كلها . فمعرفة الظواهر هى شكل مفيد من أشكال المعرفة ، وهى تمثل نوعا حقيقياً من التجريد فى مجالها الخاص ،مجال العلوم الطبيعية ؛ ولكنها مع ذلك لا تعدو أن تكون تجريدا مستمدا من سياق أوسع منها كثيرا . فهى إذن معرفة مبدئية تمهد للمعرفة الفلسفية بمعناها الدقيق . ومن هنا كان من الواجب تكملة وجهة النظر الظاهرية وإتمامها بوجهة النظر المثالية ؛ بل إن تفكيرنا لا يكون فلسفيا حقيقة إلا إذا فكرنا بالطريقة المثالية ، إذ إن جروت لم يكن يعنى بالفلسفة الاهتمام بموضوع المعرفة ، وإنما الاهتمام بواقعة المعرفة أو عملية المعرفة ذاتها . ومن ذلك فإنه لم يصل إلى أى إيضاح كامل لموقفه ؛ وكل ما فعله هو الاعتراف بعدم كفاية النظريات السائدة فى أيامه ، وتلمس طرق جديدة للتفكير على غير هدى . ولقد كان فى ذهنه نوع من المثالية الموضوعية أو الميتافيزيقية ، ولكن وجوده فى بيئة لها اتجاه مختلف كل الاختلاف ، جعله أكثر انعزالا من أن يتمكن من تشييد مذهب له قوامه الصحيح . ومن هنا فإنه لم يكد يلقى أية استجابة مباشرة ، ولم تجد الأفكار الخصبة القليلة التى غرس بذرتها تربة مناسبة هنا أو هناك إلا بعد مضى وقت طويل . وقد ظهر الكتاب الفلسفى الوحيد الذى نشره هو ذاته ، وهو « بحث استطلاعى فلسفى ، المجلد الأول » ، سنة ١٨٦٥) فى نفس السنة التى ظهر فيها كتاب سترلنج عن هيجل : أما بقية مؤلفاته (١) فقد نشرت بعد وفاته ولم تلق إلا اهتماما ضئيلا .

---

(١) « اختبار لفلسفة المنفعة An Examination of the Utilitarian Phil. » ١٨٧٠ ؛ « بحث فى الأفكار الأخلاقية A Treatise on the Moral Ideas » ، ١٨٧٦ . « بحث استطلاعى فلسفى ، المجلد الثانى » ، ١٩٠٠ .

أما جيمس فرير James F. Ferrier (١٨٠٨ — ١٨٦٤ ، الذي كان أستاذا بكلية سانت أندروز) ، فكان مثل جروت ، من القلائل الذين رفضوا ، في أواسط القرن التاسع عشر ، الخضوع لسلطة هاملتن (الذي كان يعجب كثيرا بمواهبه العقلية وبشخصيته القوية) أو سلطة مل ، وإنما سار في طريقه الخاص ، وقال بمذهب مثالي كانت معالمه أوضح كثيرا من تلك الخيوط المفككة التي قال بها جروت ، واحتوى مذهبه على عناصر كثيرة من الحركة التي سرعان ما ظهرت بعد ذلك . وقد وحّد في مؤلفه الرئيسي ، « مبادئ الميتافيزيقا Institutes of Metaphysic » ، (١٨٥٤) ، بين الفلسفة وبين العلم النظري (speculative) ، وكشف عن خصائص هذا العلم بطريقة منهجية ، في صورة نظريات تُستنبط كل منها من السابقة عليها ، على نحو يقرب كثيرا مما فعله اسبينوزا في كتاب « الأخلاق » . وينقسم الكتاب إلى ثلاثة أجزاء : (ا) الإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة ؛ (ب) الأجنيولوجيا Agnoiology أو نظرية الجهل ؛ (ج) الأنتولوجيا أو نظرية الوجود . وقد صاغ في قضيته أو نظريته الأولى ، التي يبني عليها بالتالي مذهبه بأكمله ، القانون الأساسي لكل معرفة ، وهو : « مع أي شيء يعلمه أي عقل ، ينبغي أن يعرف هذا العقل ذاته ، بوصف هذه المعرفة أساسا أو شرطا لعلمه » . (الطبعة الثالثة ، ص ٧٩) . وهنا نرى ، منذ البداية ، اتفاقا واضحا مع كانت . والحق أن فريير هو على الأرجح أول مفكر إنجليزي تفهم الفلسفة الألمانية وتعاطف معها ، وانتفع منها على نحو إيجابي لصالح مذهبه الخاص . ولقد أحس بتأثير هذه الفلسفة في زيارة مبكرة قام بها لألمانيا ، وظل فيما بعد على صلة وثيقة بها . وربما كان مقالاه عن شلنج وهيجل في « القاموس الإمبراطوري للسير العالمية Imperial Dict. of Universal Biography (١٨٥٧ — ١٨٦٣)[1] »

---

(١) أعيد طبعهما في كتابه « محاضرات في الفلسفة اليونانية المتقدمة ومخلفات فلسفية أخرى Lectures on Early Greek Pihil. and other Philosophical Remains » ١٨٦٦ ، المجلد الثاني .

أولى الكتابات التى تجلى فيها فهم حقيق لهذين المفكرين باللغة الإنجليزية.
وكان لموقفه من هيجل طرافة خاصة : فقد كان دائما ينفى الاعتقاد بأنه
كان هيجليا . وأيا ما كان الأمر ، فلدينا اعترافه الخاص بأنه كان يكافح
بقوة ، ولكن دون نجاح فى معظم الأحيان ، لكى يفهم هيجل . فهيجل
كان بالنسبة إليه ، كما كان بالنسبة إلى سترلنج ، السر الأعظم ، المحاط
بهالة من الهيبة السحرية ، وهو شخصية ليست لديه فكرة عقلية عن عظمته ،
وإنما مجرد إحساس وشعور غامض بها . وإنا لنصادف لدى فريير ، كما
نصادف لدى سترلنج (مبادئ الميتافيزيقا ، ص ٩١ ومايليها) تعبيرات
تلمح إلى أن العملاق الذى لم يقهر سينقض كالقدر على كل ماهو مقدس
فى تراث الفلسفة الإنجليزية .

ويرتكز مذهب فريير ، وهو مذهب مطلق يقوم على أساس نظرى
بحت ، على نظرية مثالية فى المعرفة ، وعلى نظرية أصيلة تماما فى الجهل .
وكان هذا المذهب تجريديا نظريا بنّاه إلى درجة رفيعة ، فى وقت انحدر
فيه التأمل النظرى عند الإنجليز إلى أدنى درجاته . ويظهر التأثير الألمانى
بوضوح فى هذا الانطلاق للقوى التأملية ، وكذلك فى تركيب المذهب
عامة ، وفى اتجاهاته الفكرية الخاصة . غير أن فريير قد نهل أيضا من منبع
الفلسفة القومية ، فعاد إلى باركلى واستمد من فلسفته عناصر هامة أدمجها
فى مذهبه الخاص[1] ؛ ولما كان باركلى فى ذلك الحين يكاد يكون منسيا
فى إنجلترا ، فعلينا أن ننسب إلى فريير فضلا آخر هو فضل إعادة اكتشافه
من جديد ، [2] وإعطائه القوة الدافعة الأولى لبعث مذهب باركلى ، الذى

---

(١) لم يكن ذلك الذى تأثر به هو باركلى المعروف تاريخيا ، بقدر ما كان باركلى كما
يرى من خلال منظار ألمانى ، كذلك حور فريير أفكاره شأنها شأن كل ما اقتبسه ، على
النحو الملائم لذهنه الخاص .

(٢) وذلك فى مقاله « باركلى والمثالية «Berkeley & Idealism» فى « مجلة
بلاكوود Blackwood's Magazine » ، ١٨٤٢ ، المجلد الحادى والخمسين (أعيد
طبع المقال فى كتابه « محاضرات فى الفلسفة اليونانية الخ » ، ١٨٦٦ ، المجلد الثانى) .

تحقق على يد فريزر، وكولينز سيمون Collyns Simon، وراشدال Rashdall وغيرهم . وأخيراً ينبغي أن نلاحظ أنه ربما كان أول اسكتلندى يثور على تراث المدرسة الاسكتلندية [1] .

فالموقف الطبيعى فى رأيه لا يمكن أن يكون معيار الحقيقة الفلسفية ، لأن التفكير اليومى ، الذى هو أبعد مايكون عن التفكير العقلى ، مضطر إلى الخضوع تماما لقرارات هذا التفكير العقلى . وهنا أيضاً كان فريير مبشرا ومتنبئاً بتطورات ستحدث فيما بعد . غير أن اهتمامنا الرئيسى ينصب هنا على الحديث عنه بوصفه واحدا من رواد الحركة المثالية ، التى ساهمت كتاباته ، بما أحرزته من شهرة غير قليلة فى وقتها ، فى إعطائها قوة دافعة ومضمونا .

وآخر من سنذكرهم من أولئك الذين أحسوا بوضوح بتأثير الفلسفة الألمانية قبل بداية الحركة بمعناها الصحيح ، هو اللاهوتى فريدريك دنيسون موريس F. Denison Maurice (١٨٠٥ — ١٨٧٢) . ولقد كان موريس أستاذاً للتاريخ والأدب الإنجليزى (١٨٤٠) وكذلك اللاهوت (١٨٤٦) فى « كنجز كوليدج » بلندن ، حتى عام ١٨٥٣ حين أعفى من منصبه بسبب آرائه المفرطة فى تحررها . ومنذ عام ١٨٦٦ حتى وفاته شغل كرسى الفلسفة الأخلاقية بجامعة كيمبردج . ولقد تشبع بعمق بروح كولردج ، إذ كان واحدا من تلامذته القلائل ، ولكنه لم يفلح أبدا فى التعمق فى مجاهل وغوامض التصوف عند هذا الشاعر الفيلسوف، والارتقاء به إلى مستوى التفكير الواضح . وفضلا عن ذلك فقد رجع ، بفضل كولردج ، إلى الدراسة المباشرة للفلاسفة واللاهوتيين الألمان ، واستمد

---

(١) كان فريير يعنى ، بتسمية فلسفته « اسكتلندية فى الصميم » أنها أصيلة تماماً ، وأنها نتاج قومى وليست اقتباساً أجنبيا . ولقد كان فى هذا صادقا .

منهم أفكارا ملهمة عديدة . غير أن نشاطه الرئيسى كان خارج نطاق الفلسفة التى لم يكرس لها إلا اهتماما عارضا (١) .

وهكذا فإن إحياء المثالية فى إنجلترا قد مهدت له تيارات أدبية ، وبشرت به قلة من الفلاسفة المنعزلين ، غير أن هناك عاملين آخرين ساعدا على إحداث هذا الإحياء والتعجيل به ، أولهما اهتمام الأوساط الدينية واللاهوتية ، وثانيهما العناية بالدراسات الكلاسيكية فى الجامعات القديمة .

ففى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، لم يكن التوتر التقليدى بين الفلسفة والدين ، أو بين المعرفة والإيمان ، قد تحول إلى صراع علنى ، وإنما كان أنصار كل من المعسكرين يتسامحون مع أنصار الآخر ، ويقفون منه موقف الحياد العطوف ، وذلك باستثناء اصطدامات قليلة كانت تقع هنا وهناك . فالفلسفة كانت على وجه العموم أقل اكتراثا بالدين من أن تجعل منه مشكلة حقيقية ، وإنما اهتمت بمسائل أخرى ، وتركت اللاهوت وشأنه . غير أن تحولا أساسيا حاسما قد طرأ على هذا الوضع بعد منتصف القرن الماضى . فقد أدى ظهور الداروينية إلى اتخاذ الفلسفة موقفاً عدائيا من الدين . ونما المذهب الطبيعى والمادى بقوة بين أتباع دارون ، وكان تغلغله فى أذهان العامة أعمق من تغلغله فى أذهان المثقفين ، فكان لذلك أثره الهدام . فقد تعرض الدين ، نتيجة لذلك ، لخطر داهم ، وهكذا دخل اللاهوت المعركة ، بوصفه الجهة المختصة بالدفاع عن الدين . غير أن الأسلحة اللاهوتية وحدها لم تكن كافية للمضى فى المعركة ضد المادية ؛ وإنما كان لابد من صرع العدو بسلاحه الخاص ، أى بالفلسفة . على أن الفلسفة القومية كانت عاجزة عن ذلك تماما ؛ فلم يكن من المستطاع

---

(١) انظر على الأخص كتابه التاريخى الضخم « الفلسفة الأخلاقية والميتافيزيقية Moral & Metaphysical Phil. » ، فى مجلدين ، ١٨٧١ — ١٨٧٢ (وهو توسيع لمقال فى « دائرة المعارف المتروبولية Encyclopaedia Metropolitana » ، ١٨٤٨) .

استخلاص أى سلاح جديد منها ، بل إن جانبا منها قد هرب رافعا أعلامه البيضاء إلى معسكر العدو . وهكذا أدت خطورة الموقف إلى الإصغاء إلى تلك الأصوات الفلسفية التى كانت تتحدث ، منذ وقت غير قليل ، من ألمانيا وأدركت الدوائر الدينية المحافظة ، بوجه خاص ، الأهمية العظمى لعقد تحالف مع المثالية الفلسفية فى الصراع المقبل . وهكذا لم تكن الاعتبارات الفلسفية الخالصة هى التى أدت إلى فتح الباب للغز الألمانى ، وذلك فى المراحل الأولى على الأخص . وإنما أدت إلى الرغبة فى دعم اللاهوت المحافظ وتجديد قوة الإيمان المهدد ، ضد هجوم اللاأدرية ، والطبيعية ، وعدم الاكتراث الدينى ، والإنكار الصريح ، وكان أول وأهم المذاهب التى استُغلت هو الميتافيزيقا البنــاءة (أو التركيبية) عند هيجل ، لا الكانتية ، إذ كانت هناك شكوك تحوم حول كانت ذاته ، وتتهمه باللاأدرية ، وذلك نتيجة للتفسير المغرض الذى فرضته عليه مدرسة هاملتن . ويظهر هذا الاتجاه بكل وضوح عند رواد الحركة ، أى عند سترلنج وجرين وولاس والأخوين « ليرد » : فالمثالية الفلسفية كانت عند هؤلاء جميعا ، وعند الكثيرين غيرهم ، تعنى تأييد الدين والدفاع عنه ، مهما كانت لها من دلالة أخرى لديهم . ولقد اعترف سترانج بذلك ، كما سنرى فيما بعد ، بصراحة محمودة ، وحتى فى الحالات التى لم يعترف فيها بهذا الباعث بمثل هذه الصراحة ، كان رغم ذلك موجودا وله أثره . وليس من شأننا هنا أن نتحدث عن التفسيرات الباطلة المجحفة التى نشأت عن هذا الباعث ، وحسبنا أن نؤكد أن الحركة كانت ، فى مراحلها الأولى ، تدين لهذا الباعث بأكبر قوة دافعة لها . غير أن هذا الباعث قد ضعف بنمو الحركة ، وبدأت سطوته تخف حتى منذ أيام « نتلشيب Nettleship » ، وكاد أن يختفى تماما عند أنصار المذهب المتأخرين (مثل برادلى وبوزانكيت) أو يتحول إلى ضده (كما هى الحال عند ماكتجارت) . وهكذا فإن المتدينين المحافظين ، الذين هللوا بحماسة

الحركة فى مرحلتها الأولى ، أصبحوا ينظرون إلى مراحلها المتأخرة بعين القلق وخيبة الأمل .

أما العامل الثانى فكان ينتمى إلى مجال مختلف كل الاختلاف . فقد كانت جامعتا أكسفورد وكيمبردج تعتزان دائما بالروح الإنسانية واللغات الكلاسيكية (القديمة) ،وكانتا بهذا الوصف حاميتى التراث الفلسفى لليونان. ذلك لأن الفلسفة اليونانية ، ولا سيما فلسفة أفلاطون وأرسطو ، كانت منذ وقت طويل من أهم الوسائل التعليمية لنقل الثقافة الكلاسيكية ، وعن طريقها انتقلت الروح اليونانية إلى كل جوانب الحياة العقلية ، وكان لها تأثيرها النافع فى الفلسفة كما فى بقية هذه الجوانب . وهذا هو المعنى الذى يمكننا أن نفهم به العبارة القائلة بوجود « تراث أفلاطونى فى الفلسفة الأنجلوسكسونية » ظل مستمرا على الدوام (وهذا هو رأى مويرهيد) ، لامعنى استمرار شكل معين من أشكال الأفلاطونية ظل يعمل على نحو فعال طوال تاريخ الفكر الإنجليزى (فأفلاطونيو كيمبردج كانوا ظاهرة منعزلة ، ولم تحدث منذ ذلك الحين حركة مشابهة) . وبعد منتصف القرن التاسع عشر حدثت نهضة جديدة هامة فى دراسة الفلسفة اليونانية بأكسفورد ارتبطت أساساً باسم « بنجامين جويت Benjamin Jowett (١٨١٧ — ١٨٩٣) . ورغم أن جويت كان لاهوتيا قبل كل شىء ، فقد كان رجلا واسع الثقافة ذا نشاط متعدد الجوانب ، وكان من قادة حزب « الكنيسة الرحبة Broad Church » (١) . كما كان القوة الدافعة من وراء حركة إصلاح الجامعات . وما زال الأحياء من الجيل القديم يذكرون عنه أنه كان أبرز أساتذة الجامعات وأقواهم تأثيرا فى عصره . وقد قضى حياته

(١) حزب أو مدرسة فى التفكير اللاهوتى ، متفرعة عن المذهب الأنجليكانى ، كان أنصارها يقولون بآراء متحررة واسعة الأفق ، ويدعون إلى قبول أوسع قدر ممكن من الأفكار . وقد كانت أبرز فترات نشاطهم هى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . ومن زعمائهم الآخرين : توماس أرنولد ، وتشارلس كنجلى و . ف . و . روبرتسون . [المترجم]

فى التدريس فى أكسفورد وحدها : ففى عام ١٨٣٨ أصبح زميلا فى كلية « باليول » ، ثم مدرسا بها بعد أربع سنوات ، وأصبح فى عام ١٨٧٠ أستاذا (Master) ، إلى جانب شغله كرسى اللغة اليونانية من ١٨٥٥ إلى ١٨٩٣ . ويعزى القدر الأكبر من شهرته إلى تجديده للدراسات الكلاسيكية بروح الفلسفة اليونانية ومن خلالها ، وذلك خلال عمله فى التدريس والكتابة ، الذى امتد أكثر من نصف قرن ، ولازمه النجاح الباهر طواله . ومن المعترف به أن ترجمته لمحاورات أفلاطون ، التى صدرها بمقدمات رائعة ، هى إلى اليوم أفضل الترجمات . ومن الممكن وصفها بأنها كلاسيكية ، بمعنى أن أفلاطون أصبح بفضلها لأول مرة . قوة تعليمية حية بحق ، وأصبح من المقتنيات المضمونة للأمة . فدورها بالنسبة إلى إنجلترا يساوى دور ترجمة « شليرماخر » بالنسبة إلى ألمانيا . ولجويت ترجمات أخرى لثوكوديدس Thucydides (١٨٨١) ولكتاب « السياسة » لأرسطو (١٥٨٨) ، غير أنها أقل أهمية ، إذ أنه كان فيها أضعف تحمساً المؤلفات الأصلية وأقل تعاطفاً معها .

ويمكن القول إن هذا الاهتمام المتجدد والمتعمق ، فى أكسفورد ، بفلسفة العصور الكلاسيكية القديمة ، قد أتى فى الوقت المناسب ، نظرا إلى الاتجاه الذى أخذ الفكر الإنجليزى يتحول إليه فى ذلك الحين . فقد كانت القرابة بين المثالية اليونانية والألمانية واضحة ، وشعر الجيل الناشئ فى أكسفورد أكثر من أى مكان آخر ، بالحاجة الملحة إلى تخليص الفكر الإنجليزى من ضيق أفقه وخضوعه الذليل لتراثه ، وإلى العودة به إلى المجرى العظيم للفلسفة الأوربية . وهكذا كان بعث الدراسات الأفلاطونية الذى استهله جويت ، هو نقطة تجمع للمؤثرات الفلسفية الآتية من ألمانيا . وفضلا عن ذلك ، فإن هاتين القوتين المتقاربتين ،

اليونانية والألمانية ، اللتين تقابلتا سويا فى أكسفورد فى اتصال متبادل مثمر ، قد توحدتا فى جويت نفسه ، وسارتا فى اتجاه مشترك .

فلقد اتصل جويت بالمثالية الألمانية اتصالا مباشرا فى وقت مبكر ، أى فى عام ١٨٤٤ و ١٨٤٥ ، خلال إجازتين صيفيتين قضاهما فى ألمانيا . فزار شلنج الكهل فى برلين ، ولكنه لم يعجب به على الإطلاق (ووصفه فى رسالة كتبها فى ذلك الوقت بأنه « ثرثار عجوز ») كذلك قابل ى . ا . إردمان[1] وناقش معه « أفضل طريقة لاستيعاب فلسفة هيجل » . وبعد عودته إلى إنجلترا ازداد عكوفا على دراسة هيجل ، بل إنه بدأ فى ترجمة كتاب « المنطق » لهيجل ، ولكنه لم يكمل هذا العمل . وكانت حماسته ومثابرته فى الكفاح من أجل فهم معانى هيجل مشابهة لكفاح سترلنج بعد ذلك بحوالى عشر سنوات أو خمس عشرة سنة . وهكذا كتب يقول فى رسالة له عام ١٨٤٥ « أما عن هيجل ، فليست لدىّ إلا فكرة غامضة عن معناه ، ولكنى أشعر بأنى لن أرتاح حتى أزداد تعمقاً فيه » . وقال أيضاً « إما أن ينجح المرء فى هذه المحاولة وإما أن يضيع ، أى أن يتخلى تماماً عن المتيافيزيقا . فمن المحال أن يقنع المرء بأى مذهب آخر بعد أن يكون قد بدأ فى هذا » . غير أنه على خلاف سترلنج ، لم يتأثر بهيجل تأثراً كاملا . فقد كانت طبيعته أكثر مرونة من أن يستحوذ عليها تماماً هيجل أو غيره . وظل محتفظاً ، حتى فى هذه السنوات المبكرة ، باستقلاله الذهنى المميز له ، وازداد احتفاظاً به فى السنوات التالية .

وأهم ما يعنينا هنا هو أنه حث مجموعة من صفوة تلاميذه على دراسة

---

(١) يوهان إدوارد إردمان (١٨٠٥ — ١٨٩٢) ، مؤرخ فلسفى مشهور ، ومفكر هيجلى ، كان أستاذاً بجامعة « هاله » ألف كتبا أهمها « محاولة لعرض تاريخ الفلسفة الحديثة عرضا علميا » (فى ستة مجلدات) و « معالم تاريخ الفلسفة » (فى مجلدين) و « معالم علم النفس » . [المترجم]

كتابات هيجل ، وبذلك أصبح أول وسيط للفكر الألمانى فى الجامعة التى أصبحت فيما بعد مقرا للمثالية الإنجليزية . فإلى جويت ، أكثر من أى شخص غيره ، يرجع الفضل فى دراسة الهيجلية ومناقشتها بحماسة فى أكسفورد حتى منذ أواسط القرن الماضى ، وفى تحولها إلى قوة عقلية متزايدة الأهمية . ولقد كانت للبذور التى غرسها فى عقول تلاميذه ثمار فلسفية يانعة . ولا ينقص من فضله فى هذا الصدد ، أن موقفه من هيجل قد مر بتقلبات متعددة ، وأنه لا يمكن أن يعد فى أى وقت هيجليا كاملا صادقاً . ذلك لأنه كان كلما ازداد غوصا فى تفكير اليونانيين ، ازداد تباعدا عن أستاذه الفلسفى الأول . ومع ذلك فإنه فى كهولته الناضجة قد رجع بنظره فى إعجاب وتبجيل إلى ما كان هيجل يعنيه بالنسبة إليه يوماً ما ، فكتب يقول « لقد مضى أكثر من أربعين عاماً على ابتدائى فى قراءة كتابات هيجل ، وأعتقد أن ذهنى قد تلقى منه فى ذلك الوقت من القوة الدافعة أكثر مما تلقاه من أى مفكر سواه . ورغم أننى أدرك الآن أن مثل هذا النوع من الفلسفة لن يكتب له البقاء الدائم ، فما زلت أكن لمعلمى وأستاذى القديم أعظم التبجيل »[١] .

ولقد مر كثير من رواد المثالية الإنجليزية ، بل أهمهم ، على يديه ، ونخص منهم بالذكر جرين ، وإدوارد كيرد ، ونتلشيب ، الذين كانوا هم المقربين إلى مؤلفاته وشخصيته نظرا إلى اشتغالهم فى كلية باليول . ولقد ظهر تأثير الفلسفة الألمانية فى كتاباته أوضح ما يكون فى مقدماته لترجمته لمحاورات أفلاطون (الطبعة الأولى ، ١٨٧١) . ولنقل أخيرا إن أهمية جويت ترجع إلى أنه هو الذى أدخل تلك الروح الفلسفية التى تولدت عنها

---

(١) رسالة مؤرخة فى ١٨٨٤ . وقد استمد هذا النص والاقتباسات السابقة من رسائله من كتاب « حياة جويت ورسائله » Life & Letters of Jowett تأليف ا . أبوت E. Abbott ول . كامبل L. Campbell ، فى مجلدين ، ١٨٩٧ .

الحركة المثالية الجديدة فى إنجلترا ، ورعاها سنوات طويلة ، وحفز على الاهتمام بها ، ولقنها لتلاميذه .

على أن اليقظة الحقيقية للمثالية الإنجليزية لم تأت من جانب الأوساط الأكاديمية فى أكسفورد ، حيث لم تظهر مؤلفات تعبر عن الأفكار الجديدة إلا بعد فترة طويلة من الإعداد والكمون ، وإنما ظهرت بفضل بادرة جريئة حاسمة لرجل اسكتلندى غير متخصص ، كان حتى ذلك الحين مجهولا ؛ هو ج .هـ. سترلنج ، الذى نشر فى عام ١٨٦٥ مؤلفاً من مجلدين عن هيجل . وفى العقد التالى كانت الحركة قد بلغت أوج نشاطها بظهور كتاب « مقدمات إلى هيوم » لجرين (١٨٧٤) وكتاب « منطق هيجل » لولاس (١٨٧٤ أيضاً) « ودراسات أخلاقية » لبرادلى (١٨٧٦) ، وأول كتاب لكيرد عن كانت (١٨٧٧) . كذلك أدى هذا الإحياء إلى ظهور مجلة فلسفية هامة ، هى مجلة مايند Mind ، (١٨٧٦ ؛ ومازالت هى أهم المجلات) ، ورغم أن هذه المجلة كانت ترحب بجميع الاتجاهات الفكرية ، فقد كانت واسطة للتعبير عن الحركة الجديدة . وفى العقد التاسع من القرن الماضى دعمت الحركة موقفها ، وأنتجت سلسلة أخرى من الكتب الهامة — هى فلسفة الدين » لجون كيرد (١٨٨٠) « وهيجل » لإدوارد كيرد و « مقدمة للأخلاق » لجرين و « المنطق » لبرادلى و « مقالات فى النقد الفلسفى » (كلها عام ١٨٨٣) و « المذهب الهيجلى والشخصية » لأندروسث (١٨٨٧) و « المنطق » لبوزانكيت (١٨٨٨) وكتاب كيرد الأكبر عن كانت (١٨٨٩) . ولقد اتخذ الاتجاه المثالى لأول مرة ، فى كتاب « مقالات فى النقد الفسلفى » صورة البيان المشترك ، وساهم فى تأليفه مجموعة من أصغر ممثلى هذا الاتجاه سناً ، اشتهر بعضهم فيما بعد (مثل ا. سث ، وهولدين ، وبوزانكيت ، وسورلى ، وهنرى جونس ، ورتيشى) . وقد أهدى الكتاب إلى جرين ، الذى كان

قد توفى فى العام السابق . وأعرب إدوارد كيرد فى التصدير عن المقصد العام للجماعة بقوله : « يتفق مؤلفو هذا الكتاب فى الاعتقاد بأن طريق البحث الذى ينبغى أن تسلكه الفلسفة ، أو الذى نستطيع أن نتوقع لها أن تساهم فيه بأهم نصيب فى الحياة العقلية للإنسان ، هو ذلك الطريق الذى شقه كانت ، والذى كان هيجل أعظم من ساهم فى متابعته بنجاح ، وأضاف إلى ذلك أن رغبتهم كانت متجهة إلى أن يضفوا على مؤلفات كانت وهيجل تعبيرا وتطبيقاً جديدين » ، وقد اعترفوا بأن قبول آراء هذين المفكرين حرفياً فى بلد آخر وجيل مختلف « ليس بالأمر الممكن لو كان مطلوباً ، ولا بالأمر المطلوب لو كان ممكنا » ، وكان هدفهم هو أن يبينوا « كيف يمكن تطبيق مبادئ الفلسفة المثالية على مختلف مشكلات العلم والأخلاق والدين » . وهكذا تناولت المقالات مشكلات المنطق ونظرية المعرفة ومناهج البحث وفلسفة التاريخ وعلم الجمال والفلسفة الاجتماعية والفلسفة الدينية ، وبذلك تضمنت كل مجال البحث الفلسفى كما وسعت نطاقه المثالية الألمانية .

ولقد ظهر الجزء الأكبر مما أنجزته هذه المدرسة (إذ إن من الممكن الكلام عن مدرسة فى هذه المرحلة) فى أكسفورد ، التى كانت المعقل الحقيقى للحركة ، وظلت كذلك حتى بعد أن أدت وفاة جرين السابقة لأوانها إلى إحداث أول شقاق جدى فى صفوف الرواد . ومن أكسفورد انتقل الطلاب الذين تشبعوا بروح كانت وهيجل إلى سائر أرجاء البلاد ، وأخذوا يشغلون بالتدريج كراسى الأستاذية وغيرها من مناصب التدريس فى بقية الجامعات . وكانت جامعة جلاسجو مركزا هاماً آخر : فهناك استقرت التعاليم الجديدة فيها منذ وقت مبكر جدا ، بفضل الجهود الرائعة التى بذلها إدوارد كيرد وشقيقه جون ، وحلت محل مذهب هاملتن الذى كان سائدا حتى ذلك الحين . واكتسحت موجة المثالية الظافرة كل ما

صادفها فى كل مكان ، وسرعان ما تركت طابعها فى الجزء الأكبر من التعاليم الفلسفية التى كانت تلقن وتدرس فى الجامعات . وهكذا حدث تغيير وتوجيه جديد لا نظير لهما فى تاريخ الفكر الإنجليزى بأسره . وفضلا عن ذلك فإن حركة إحياء المثالية لم تبلغ فى أى بلد آخر ذلك الحد من الروعة ، ولم يبلغ التأثير الروحى للمثالية ذلك الحد من القوة ، الذى بلغه فى إنجلترا فى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر . وإنه لغريب حقاً أن ألمانيا ذاتها لم تكد تشعر فى أى وقت بهذا التحول العميق الذى طرأ على الفلسفة الإنجليزية بفضل تعاليم كانت وهيجل ، وأنها لم تتلق منها ثانية أى رد فعل أو تأثير مرتد .

ولقد سار تقدم الحركة على مراحل متعددة : كانت أولاها مرحلة استيعاب محتوى الأفكار الواردة بغية نشرها عن طريق الترجمات والشروح ، إلخ ، وإدماجها فى المادة المألوفة للتدريس الأكاديمى واستغلالها فى مكافحة التعاليم القديمة التى كانت لا تزال سائدة عندئذ . كان ذلك هو العمل الرئيسى الذى تم فى العقد البادئ بسنة ١٨٧٠ ، وهو عمل تولاه من أسميهم بالرواد — وهم سترلنج وجرين وإدوارد كيرد وولاس وغيرهم ورغم أن هذا العمل كان تفسيرياً فى أساسه ، فقد كان أداؤه يتميز باستقلال ذهنى ملحوظ ، وتم فيه التوصل إلى بعض المبادئ الأساسية فى التفكير ، ظهرت فيها بوادر معالم فكرية هامة تميز بها التطور التالى . وهكذا حورت الأفكار المستوردة ، أو وسعت على الأقل فى أثناء نقلها . ثم جاءت مرحلة تالية ظهر فيها النقد الخلاق والبناء المستقل ، وذلك لتحصين الأرض التى غزاها الرواد وتوسيع رقعتها ؛ وما إن أطلقت الروح النقدية التأملية من عقالها ، حتى أمكن تحطيم الأشكال القديمة ، واستطاع الفكر أن يبدأ التحليق فى مسارات جديدة . وهكذا أفضت الحركة الهيجلية إلى ظهور عدد من المحاولات المستقلة الأصلية لإيجاد حلول

جديدة المشكلات الكونية القديمة . ومهما كانت درجة ابتعاد هـــذه المحاولات عن نقطة بدايتها ، أو اختلفت طرق التفكير الأخرى التي انتهت إلى التحالف معها ، فإن القوة الدافعة الأولى التي تلقتها إنما كانت عن الحركة المثالية الجديدة . ولا شك أن أقوى ذهنين تأمليين ظهرا من بين صفوف هذه المدرسة كانا برادلي وماكتجارت ، غير أن بوزانكيت وبرنجل باتيسون ، وورد ، وسورلي ، وهولدين ، وغيرهم ، قد ساهموا بدورهم في العمل البناء وتوصلوا إلى نتائج لها شيء من الأهمية .

فإذا تساءلنا عن أقوى المثاليين الألمان الكبار أثرا في الفكر الإنجليزي كان الجواب دون شك هو إنه هيجل ، بحيث يحق أن يطلق على الحركة كما أطلق عليها بالفعل ، اسم الهيجلية الجديدة أو الهيجلية الإنجليزية (١) .

---

(١) ترجمت جميع كتب هيجل الرئيسية الى الإنجليزية . وفيما يلي بيان بأهم الترجمات: « ظاهريات الروح The Phenomenology of Mind » (ترجمة ج . ب . بيلي J. B. Baillie) ١٩١٠ ، في مجلدين ، الطبعة الثانية مراجعة ، في مجلد واحد ، ١٩٣١ . « علم المنطق Science of Logic » (ترجمة و . هـ . جونستون W. H. Johnston ول . ج . ستروذرس L. G. Struthers) ، في مجلدين ، ١٩٢٩ ، كذلك قام هـ . س . ماكران H. S Macran بترجمة الجزء الثاني من هذه الطبعة الموسعة « للمنطق » ، بعنوان « نظرية المنطق الصوري Doctrine of Formal Logic » ، ١٩١٢ ؛ « منطق العالم والفكرة Logic of World & Idea » (١٩٢٩) . كما ظهر كتابا « منطق هيجل Logic of Hegel » في ١٨٧٤ ، والطبعة الثانية المراجعة سنة ١٨٩٢ ، و « فلسفة الروح Phil. of Mind » ، ١٨٩٤ ، وقام بترجمتهما و . ولاس W. Wallace بوصفهما الجزء الأول والثالث من « دائرة المعارف Encyclopaedia » . أما الجزء الثاني (في فلسفة الطبيعة) فلم يترجم بعد .

[ملحوظة للمترجم : ظهرت في نيويورك سنة ١٩٥٩ ترجمة إنجليزية لـكتاب « دائرة المعارف Encyclopedia of Phil. by Hegel » ، قام بها جوستاف موللر Gustav E. Mueller ، وهو ألماني الأصل . ولـكن من أهم عيوبها أنها ترجمة مختصرة ، تتخللها أحيانا تعليقات للمترجم خلال النص . وهي تتضمن الأجزاء الثلاثة لدائرة المعارف ، ولـكن الجزء الثاني (وهو فلسفة الطبيعة) مختصر اختصاراً شديداً — وربما كان لهذا الاختصار ما يبرره ، ولـكن العمل قد فقد بذلك طابعه العلمي الصحيح] .

وهناك أيضاً « فلسفة الحق (أو القانون) Phil. of Right » ترجمة س . و . دايد S. W. Dyde) ١٨٩٦ ، و « محاضرات في فلسفة التاريخ Lectures on ==

ولـكن ينبغى ألا يغرب عن بالنا أن «كانت» بدوره كان له تأثير قوى عميق ، لأنه هو الذى أطلق القوة النقدية من عقالها ، مثلما أطلق هيجل القوة التأملية النظرية . غير أن جميع المذاهب المثالية الألمانية ، كانت تعد عادة كلا واحدا ، يكشف عن تطور عضوى ضرورى من كانت إلى هيجل ، حتى رغم ما كان يحدث من آن لآخر من محاولات لاستغلال أحدها ضد الآخر . كذلك ساهمت قوى فشته وشلنج فى تكوين هذه الحركة ، ولم يكونا مجرد موضوعين للاهتمام والبحث ، وهذا أيضا يصدق ، ولـكن بدرجة أقل كثيرا ، على هربارت Herbart[1] وشوبنهور ، وا . فون هارتمان[2] . غير أن لوتسه كان هو الفيلسوف الذى دُرس بأكبر قدر من الحماسة ، وحظى بأعمق الاحترام ، وشاع استغلال أفـكاره ، من بين الفلاسفة الألمان التالين للفترة الـكلاسيكية للمثالية . فقد كان له تأثير هائل ، لم يفقه سوى تأثير كانت وهيجل . وقد ظهر كتابه « مذهب فى الفلسفة » (المنطق والميتافيزيقا) مترجما عام ١٨٨٤ ، وأعقبته فى العام التالى ترجمة لـكتابه « العالم الأصغر Microcosmus » ؛ ولما كانت المثالية

= « the Phil. of Hist. (ج . سيبرى Sibree) ، ١٨٥٧ ؛ و « فلسفة الفن The Phil. of Fine Arts » (ف . ب أوسماستن F. B. Osmaston ، ١٩١٦ — ١٩٢٠ ، فى أربعة مجلدات ؛ ومحاضرات فى فلسفة الدين Lectures on the Phil. of Religion » (ا . ب سبيرز . E. B. Speirs وج ب : ساندرسن J. B. Sanderson) ١٨٥٩ ، فى ثلاثة مجلدات ؛ و « محاضرات فى تاريخ الفلسفة Lectures on the Hist. of Phil. » (ا . س . هولدين E. S. Haldane وف . هـ . سيمسون F. H. Simson) ١٨٩٢ — ١٨٩٥ ؛ فى ثلاثة مجلدات .

(١) يوهان فريدرش هربارت (١٧٧٦ — ١٨٤١) ، فيلسوف ألمانى ، خلف كانت وقتا ما فى كرسى الفلسفة بجامعة كونجزبرج . كان مذهبه أقرب الى ليبنتس منه الى كانت ، فقال بوجود الـكثرة فى الواقع ، وأكد أن لـكل عنصر فى هذه الـكثرة وجوده المطلق المستقل عن الذهن . وكانت له مساهمات هامة فى علم التربية . [المترجم]

(٢) إدوارد فون هارتمان (١٨٤٢ — ١٩٠٦) فيلسوف ألمانى ، جمع فى مذهبه بين هيجل وشلنج وشوبنهور ، مع إضافة عنصر « اللاشعور » الذى يلعب دورا رئيسيا خلاقا وله مؤلفات متعددة أهمها « فلسفة اللاشعور » . [المترجم]

قد بلغت في ذلك الحين أوجها ، فإن كلا الكتابين قد أثار اهتماما ضخما مباشرا[١] . بل إن كثيرا من الإنجليز قد جمعتهم بلوتسه صلات شخصية ، حتى كاد أن يصبح من « البدع » الشائعة وقتا أن يقضي المرء فترة للدراسة بجامعة جوتنجن ، حتى يتلقى الحكمة الفلسفية من فم المعلم نفسه . ولقد كان نجاحه الساحق في إنجلترا راجعا إلى أن قراءة كتاباته وهضمها كانتا أسهل كثيرا إذا ما قورنتا بغموض هيجل المستغلق أو جلافة كانت . وفضلا عن ذلك فقد كان يعد آخر ممثل حي لذلك العصر الفكري العظيم الذي طويت صفحته بوفاة هيجل . ومن ثم فقد اعتُقد أنه يقدم أفضل سبيل إلى فهم عالم هيجل الغامض ، وهو سبيل يعد طرقه أسهل كثيرا من الانتقال إليه من خلال كانت ، كما أن كثيرا ممن أحسوا بنفور من واحدية هيجل المتزمتة قد راقهم مذهب لوتسه الأشد مرونة . فكل أولئك الذين شعروا ، خلال الصراع بين المثالية المطلقة والمثالية الشخصية ، أن المذهب الأخير أقرب إلى عقولهم ، قد انصرفوا عن هيجل وانضووا تحت راية لوتسه ، وهكذا أصبح هذا الأخير نقطة تجمع عدد من المفكرين الذين انشقوا على المدرسة الهيجلية بما فيها من صرامة شديدة ، ووصلوا إلى تعبير أكثر تحررا عن نظرتهم المثالية إلى العالم . ومن هنا كان تأثيره خارج الهيجلية أعظم من تأثيره داخلها . بل إن البرجماتيين أنفسهم قد ربطوا أنفسهم به ، ونظروا إليه على أنه

---

(١) بدأت الترجمة الإنجليزية « للمذهب » على يد جرين ، الذي اضطلع بمسئولية النشر . وبعد وفاته في ١٨٨٢ ، احتل بوزانكيت مكانه . وكان من بين المترجمين ، إلى جانب جرين وبوزانكيت ، نتلشيب Nettleship وكونيبير Conybeare و . ا ك . برادلي . أما « العالم الأصغر » فقد ترجمته إليزابث هاملتن (ابنة السير وليام هاملتن) و ا . ا . كولستانس جونس E. E. Constance Jones ؛ ووصل إلى طبعة رابعة عام ١٨٩٤ . ولقد ترجم كونيبير مجموعة من محاضرات لوتسه بعنوان « الموجز في فلسفة الدين Outlines of a Phil. of Religion » ، ١٨٩٢ ، (الطبعة الثالثة ١٩٠٣) . ومن الأدلة الأخرى على الاهتمام ، كتاب هنري جونس « عرض نقدي لفلسفة لوتسه Critical Account of the Phil. of Lotze » (١٨٩٥) .

أحد أسلافهم . وأخيرا فإن رودلف أويكن[1] Rudolf Eucken قد وجد بدوره طريقه إلى الفكر الإنجليزى ، بعد لوتسه بوقت طويل : فترجم الكثير من مؤلفاته وانتشرت قراءتها على نطاق واسع ، وأحرز نجاحا شعبيا عظيما ، ولا سيما فى العقد السابق للحرب العالمية الأولى ، أما الدوائر الفلسفية المحترفة فلم تكد تلحظه .

وبلغت الحركة المثالية الجديدة قمتها قرب نهاية القرن التاسع عشر . وكانت حتى ذلك الحين تحتل ميدان الفلسفة دون منافسة تقريبا ؛ فلم يظهر أى منافس جدى بعد اختفاء الأعداء القدامى ، كالمذهب الترابطى ، ومذهب الموقف الطبيعى ، ومذهب المنفعة ، والمذهب الحسى ، واللاأدرية ، والمذهب الطبيعى ، والداروينية ، الخ ، وهى المذاهب التى ازدادت المثالية قوة خلال صراعها معها ، والتى كانت هزيمتها واحدا من أعمالها الرائعة . صحيح أن الحركة كلما ابتعدت عن نقطة بدايتها كانت تفقد ذلك التركيز الشديد وتلك الوحدة الصارمة فى المذهب ، التى كانت تميز مرحلتها الأولى ؛ غير أنها كانت تزداد تنوعا وتعقدا ، وتوسع آفاقها بخلق إمكانيات جديدة لا حد لها . ولم يبدأ رد الفعل عليها إلا ببطء وعلى استحياء ، وكان ظهوره فى معظم الأحيان من بين صفوفها ، كما هى الحال فى انتقال آدمسون Adamson التدريجى إلى الواقعية والطبيعية Naturalism ، وتحول كوك ولسون Cook Wilson بحذر إلى الواقعية . ولهذا التحول الأخير شىء من الأهمية ، إذ إن كوك ولسون كان ينتمى إلى أكسفورد ، معقل المثالية ، كما أنه جمع حوله عددا محدودا من الشبان . على أن القوى التى شنت فيما بعد هجوما مضادا قويا ، وناجحا فى نواح

(١) رودلف أويكن (١٨٤٦ — ١٩٢٦) كان أستاذا للفلسفة بجامعة يينا ، وحصل على جائزة نوبل عام ١٩٠٨ ، نادى بمثالية جديدة مبنية على فكرة الفاعلية Activism ، وعلى سيطرة الروح على الحياة ، وتأكيد قيمة الحياة التى يشترك الإنسان مع الله فى دعم قيمتها . ومذهبه على العموم أقرب إلى كانت منه إلى هيجل . [المترجم]

جديدة ، على المثالية ، لم تظهر إلا فى مطلع القرن الجديد . فبظهور الواقعية الجديدة والبرجمانية ، أصبحت المثالية تواجه حربا فى جبهتين ، اضطرت خلالها إلى أن تتحول على نحو متزايد إلى اتخاذ الموقف الدفاعى ، وأخذت تفقد بالتدريج مكان الصدارة . ولا شك أن البرجمانية كانت هى الأضعف من بين هذين الخصمين . ولم يكن الصراع معها — وخاصة مع ممثلها الوحيد المشهور فى إنجلترا ، ف . ك . س . شيلر — صراعا جديا ، ولم يكن بالأحرى يمثل خطرا حقيقيا ، إذ إنه ارتد إلى مبارزة متحمسة ، طريفة ، بين برادلى وشيلر ، ظلت طوال ما يقرب من عشرين عاما تثير قراء الفلسفة وتسليهم . غير أن الهجوم الآتى من جانب الواقعية الجديدة كان أخطر بكثير ، إذ إن هذا المذهب لم يقتصر ، كما كانت الحال فى البرجماتية ، على الخلاف المباشر ، وإنما انتقل إلى مسائل جديدة ، ووجد تبريرا له ، واكتسب أرضا جديدة ، بفضل ما حققه من نتائج إيجابية خاصة به . وحسبنا أن نذكر سببا واحدا من أسباب تفوق الواقعية الجديدة ، وهو وثوق الصلة بينها وبين العلوم الطبيعية ، وبالتالى تلبيتها لحاجة ملحة فى ذلك الوقت . ظلت المثالية تتجاهلها زمنا طويلا .

وبعد فترة تدهور طويلة ، بلغت المثالية نقطة تقرب من النهاية خلال السنوات العشر الأخيرة تقريبا . وإذا بدا عليها الوهن بوضوح ، ولم يعد بها مدّخر من الطاقة الخلاقة الجديدة ، فقد أصبحت أكثر ميلا إلى تجنب مواجهة خصومها ، والتخلى عن البناء على أسسها الخاصة ، والبحث عن دعامة لها فى طرق أخرى للتفكير . واتفق هذا الوهن الباطن مع سلسلة سريعة من الخسائر بوفاة أقدر قادتها — بوزانكيت فى سنة ١٩٢٣ ، وبرادلى فى ١٩٢٤ ، وماكتجارت وورد فى ١٩٢٥ ، وهولدين فى ١٩٢٨ وبرنجل باتيسون فى ١٩٣١ وسورلى فى ١٩٣٥ ،

وما كنزى فى ١٩٣٦ . ولم يبق حيا ممن شهدوا أيام مجدها إلا القليلون ، وأصبحت الحركة اليوم تكاد تدخل تماما فى ذمة التاريخ . على أن المستقبل لن يكتفى بوضع أكاليل الغار عليها ، وإنما سيرتد بنظره إليها فى احترام واعتزاز ، إذ إنها تمثل عصرا اقترن فيه الذهن الإنجليزى بذهن كانت وهيجل ، فأنتج ثورة عاتية وتجديدا جبارا للفكر ، ما زال حيا إلى اليوم ، بوصفه قوة دافعة مثمرة فى تلك الفلسفة التى تختلف عنها اختلافا تاما ، والتى تسود إنجلترا اليوم .

---

٢ ــ الرواد

جيمس هتشيسون سترلنج (١٨٢٠ — ١٩٠٩)

James Hutchison Stirling

[درس الطب فى جلاسجو ومارسه فى ويلز بضع سنوات حتى ١٨٥١ ، وسافر إلى فرنسا وألمانيا ومكث فيهما حتى ١٨٥٧ ، وفى ١٨٦٠ استقر فى أدنبره حتى وفاته . وقد تقدم مرتين لشغل كرسى فى الفلسفة ، وأخفق فيهما (الأولى سنة ١٨٦٦ ، فى جلاسجو ، والثانية سنة ١٨٦٨ فى إدنبره) ، ولم يشغل أبدا منصبا أكاديميا . مؤلفاته : « سر هيجل The Secret of Hegel » فى مجلدين ١٨٦٥ (طبعة جديدة فى مجلد واحد ، ١٨٩٨) ؛ « السير وليام هاملتن : أو فلسفة الإدراك الحسى : Sir W. H. Being the Phi. of Perception » (١٨٦٥) ؛ « حول البرتوبلازم As Regards Protoplasm » ، ١٨٦٩ (طبعة جديدة ١٨٧٢) ؛ « محاضرات فى فلسفة القانون Lectures on the Phil. of Law » ١٨٧٣ ؛ «كتاب مدرسى عن كانت Text - boot to kant » ، ١٨٨١ ؛ « الفلسفة واللاهوت Phil. & Theology » (محاضرات جيفورد) ، ١٨٩٠ ؛ « مذهب الداروينيين ، العمال والعمل Darwinianism : Workmen & Work » ١٨٩٤ ؛ « ما الفكر ؟ What is Thought » ١٩٠٠ ؛ « المقولات The Categories » ١٩٠٣ ، كما قام بترجمة كتاب « الموجز فى تاريخ الفلسفة لشفيجلر Shwegler's Handbook of the Hist. of Phi.. » (١٨٦٧) وقد طبع الكتاب فيما بعد طبعات متعددة . انظر كتاب : ج هـ . سترلنج ، حياته وأعماله J. H. Stirling, His Life & Work » تأليف أميليا هـ . سترلنج (ابنته) ، ١٩١٢] .

قلنا من قبل إن الإنجليز تنبهوا بطرق متعددة إلى المثالية الألمانية منذ وقت مبكر ، أى منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر ، ولكن ذلك كان دائما بطريقة تفتقر إلى الانتظام والشمول ، فكانت النتيجة أن عجزت المثالية عن إشعال جذوة حركة عقلية كبرى ، وعن توطين مثل هذه النظرة الأجنبية إلى العالم ، فى الدوائر الفلسفية على التخصيص . وينبغى أن يعزى الفضل فى تحقيق هذا الهدف إلى كتاب فريد واحد لمؤلف واحد ، هو كتاب « سر هيجل » لسترلنج . فبهذا الكتاب الرائع أيقظ سترلنج الفلسفة الإنجليزية بالفعل من سباتها القطعى ، وأعطاها قوة

دافعة جديدة ، ووجهها وجهة جديدة . ولا شك فى أن هذا الكتاب كان أحق المؤلفات الفلسفية التى ظهرت فى القرن الماضى بأن يعد منشأ ثورة وفاتحة عصر جديد . فالكتاب سترلنج أهمية تاريخية لا تقدر : إذ إنه غرس الفلسفة الألمانية فى التربة الإنجليزية لأول مرة(١) .

ولم يكن هذا الكتاب عملا لعالم مثابر غزير المعرفة (وإن يكن يحوى بالفعل كمية غير قليلة من المعلومات العلمية) ، بل كان عمل رجل تملكه انفعال طاغ ، يشعر بأن لديه رسالة يحققها ، ويحس بكل ما تنطوى عليه رسالته . فهو اعتراف ذاتى ينبض بالشعور الفياض ، وهو نتاج تجربة شخصية عميقة تهفو بإلحاح إلى التعبير عن ذاتها ؛ وهو يخفق بروح المغامرة الجريئة التى يتسم بها المستكشف ، وهو عمل صاغه المجهود الشاق لرائد لم يسبقه أحد . وإن كل صفحة منه لتحمل آثاراً لنضال جبار قلق مع الموضوع الذى كتبت فيه . ولولا هذا كله لما استطاع ذلك الكتاب أن يبلغ ما كان لا بد له أن يبلغه من نفاذ البصيرة وعمقها ، حتى يجرف الناس أمامه من فرط الحماسة ، ويستهل حركة فكرية جديدة .

ولقد كان الطريق الشاق الذى سلكه سترلنج لفهم هيجل — وقد صرح هو نفسه بأنه شق طريقه بحد السيف – مقترناً بتلك المهابة السحرية

---

(١) فى ترجمة ابنة سترلنج لحياة أبيها (ص ١١٤ وما يليها) يجد القارئ وصفا للطريقة التى أثيرت بها حماسته هذه لهيجل . فقد كانت إقامته الطويلة نسبيا فى هيدلبرج ، سنة ١٨٥٦ ، هى السبب الأكبر الذى دفعه إلى تعميق ذلك الاهتمام الذى أحس به من قبل ، وحفزه على القيام بدراسة منظمة لمؤلفات هيجل ، وأوقعه تماماً فى إسار الفكر الألمانى ، وأدى به إلى البدء فى كتابه الماثل عن هيجل ، الذى كرس له ما يقرب من عشر سنوات من العمل الشاق الدائب .

وهناك تلميذ مبكر آخر لهيجل ، سار فى طريق مستقل تماما عن سترلنج ، هو تشارلس إدوارد أبلتن C. E. Appleton (١٨٤١ — ١٨٧٩) مؤسس مجلة « الأكاديمية The Academy » ورئيس تحريرها . وقد تلقى أبلتن بدوره تعاليم هيجل فى هيدلبرج ، حيث درس على إدوارد تسلر E. Zeller ، ثم على ميشليه Michelet فى برلين ، كما اتصل « بروج A. Ruge » : وكان أبلتن من أوائل من ألقوا محاضرات عن هيجل فى أكسفورد . وكان من أهدافه فى ميدان التأليف أن يعيد كتابة « المنطق » لهيجل ، ولكن وفاته المبكرة حالت دون ذلك .

التى يحس بها المرء وهو فى حضرة شىء غامض طاغ ، والتى لا يُدرك مقدارها ودلالتها إلا فى إحساس غامض يحتاج إلى وقت وجهد لكى يتحول إلى مفهوم واضح . وإن كتابه ليزخر بالعجب من ضخامة هيجل الغريبة ، وهو عجب يتبدى — تبعا لحالته النفسية — تارة فى صورة يأس عميق أو شك مرتاب ، وتارة أخرى فى صورة ثقة راضية أو حتى سورات من النشوة الخالصة . وليس لنا أن نفسر التعبيرات والأحكام الناشزة فيه إلا بأنها تسجيل لحالته النفسية ، كلما منى نضاله بالفشل حينا ، وتوج بالنجاح حينا آخر . ويمكن القول إن موقف الثقة والتأكيد الإيجابى والحماسة المتدفقة هو الأغلب على وجه الإجمال ، وهو الذى يؤدى به فى النهاية إلى بلوغ هدفه المنشود ظافراً — أعنى إلى كشف سر هيجل .

وسنورد فيما يلى بضعة اقتباسات توضح مدى تبجيله لهيجل فهو يقول: « بقدر ما يتعلق الأمر بالتفكير المجرد ، وبقدر ما يستطيع المرء أن يرى فى هذه اللحظة ، يبدو أن هيجل قد ختم عصرا ، وحدد الكل الشامل للأشياء بتعبيرات فكرية ستظل ، على الأرجح ، على ما هى عليه فى الأساس خلال ألف السنة القادمة ؛ فجميع الشواهد الخارجية تدل على أن هيجل ، بالنسبة إلى أوربا الحديثة ، يماثل على الأقل أرسطو بالنسبة إلى اليونان القديمة » [1] « إن فلسفة هيجل إنما هى بلورة الكون ؛ وهى الكون مفكرا فيه ، أو تفكير الكون » [2] « إن هيجل قد مارس على جميع المسائل التى تهم الإنسانية تفكيرا يتحدى ، فى عمقه وشموله ودقته أعظم ما سبق إعماله فى هذه المسائل من تفكير » (٣) « أسيكون فى وسعى أن أرشدكم خلال هذا البناء الرحب العملاق — هذا التركيب الضخم — هذا المركب الهائل — هذه الكتلة العظيمة — التى لا يشبهها شىء مما ظهر

(١) « سر هيجل » ، المجلد الأول ، ص ١٤٤ وما يليها (ص ٩٧ فى طبعة ١٨٩٨).
(٢) المجلد الأول ، ص ١٥٦ (ص ١٠٥ فى طبعة ١٨٩٨) .
(٣) المرجع السابق ، نفس الموضع .

حتى الآن فى فرنسا أو فى إنجلترا أو فى العالم ؟ إنه واحد من تلك القصور الشرقية الهائلة التى لا يراها المرء إلا فى الحلم – لا نهاية لضخامته ، إيوان فوق إيوان ، وقاعة على قاعة ، وشرفة تعلوها شرفة ، ابناته من الشرق والغرب والشمال والجنوب ، رخام وذهب وزمرد وياقوت ومرجان ، ينام فيه أنبياء قدامى أختامهم فى أصابعهم ، وتحرسهم مردة مجنحة وغير مجنحة ، منها ما له أقدام ومنها ما ليس له أقدام – فهناك فى الصحراء الخالية ، التى تفصلها عن عالم الإنسان أيام وليال لا نهاية لها ، وقفار تتكرر وتتردد بلا نهاية – هناك توجد أرض أحلام عملاقة ، منعزلة غامضة تستغلق على الأفهام ، ولكن فيها مع ذلك وحشة ، واضطرابا ، وعمقاً »[١] . ومع ذلك ، فى وسط هذه الأوصاف الفخمة الرنانة ، يثور لديه الشك والارتياب فيما إذا كان هذا العملاق مجرد دجال وأفاق منطقى « ومغامر جرىء يوهم الناس بأنه فيلسوف »[٢] ، وثرثار يغرر بنا بألفاظه « فالواقع أن الأمر كله هذيان ، ولكن مع أجرأ اغتصاب للكلمات ذات السلطة الرنانة ، حول الأسرار التى ينبغى أن تظل أسرارا »[٣] . بل إن سترلنج يصرح بكلمة قاسية فيقول « هناك شىء ساذج فى هذا الرجل : فهو ما يزال جلفا ريفيا »[٤] . غير أنه سرعان ما يسحب هذه الكلمات العاتية – فهى ليست أحكاما ، وإنما هى أنات رجل يستكشف « هذه المتاهة الغامضة المحيرة » – ويظل هيجل مع ذلك كله « أعظم مفكر تجريدى فى العصر المسيحى ، وهو يختم العالم الحديث مثلما ختم أرسطو العالم القديم »[٥] .

---

(١) المجلد الأول ، ص ٦٠ (ص ٣٨ وما يليها فى طبعة ١٨٩٨) .

(٢) المجلد الأول ، ص ٧١ (ص ٤٦ فى طبعة ١٨٩٨) .

(٣) المجلد الأول ص ٧٣ (ص ٤٧ فى طبعة ١٨٩٨) .

(٤) المجلد الأول ص ٧٧ (ص ٥٠ فى طبعة ١٨٩٨) .

(٥) المجلد الأول ص ١١٦ (ص ٧٨ فى طبعة ١٨٩٨) .

وهو يزيد من إيضاح مركز أرسطو ، عن طريق البحث فى علاقته بالسابقين عليه من الألمان ، ولا سيما كانت . ذلك لأن هيجل لا يُفهم بذاته ، ولابد لاستجلاء غوامضه من الرجوع إلى كانت ، الذى يحمل مفاتيح هذه الأسرار . وفى وسع المرء أن يسقط من حسابه المفكرين اللذين أتيا بينهما ، وهما فشته وشلنج ، مهما كانت أهميتهما . فقد كان كانت هو الذى وضع أسس المثالية الحديثة ، ولابد لفهم أية خطوة تجاوزته من فهمه هو أولا . ذلك لأن كانت ، « تلك الروح الخيرة الأمينة المخلصة المعتدلة المتواضعة » (المجلد الأول ، ص ١١٥ ، ص ٧٧ فى طبعة ١٨٩٨) هو الذى جعل مبدأ المثالية معقولا ، وعلى أساس هذا المبدأ ، موضحا على هذا النحو ، بنى هيجل عالمه وشيد مذهبه . ولقد أعاد هيجل تسمية وتصنيف وتنظيم كل شىء ، ولكن كانت كان قد مهد لهذا كله من قبل ، بحيث ينبغى أن تبدأ به دراسة الميتافيزيقا ، التى يتعين أن تجرى فى إنجلترا على أساس جديد ، ويصور سترلنج « كانت » على أنه أصدق الفيلسوفين وأكثرهما أصالة وعمقا ، وإن يكن هو الأبسط والأكثر تواضعا ، أما هيجل فهو الأجرأ والألمع ، ولكنه غير موثوق منه مثل كانت ، كما أنه مفرط فى الإغراب ، وهو الذى تمكن من تشييد بناء جبار من المواد الغنية التى ورثها من الآخرين . ويعبر سترلنج عن فكرته هذه تعبيرا موفقا فيقول إن كانت هو « المنجم الذى استمد منه [هيجل] ثروته بأثرها » (م ١ ، ص ١١٥ ، ص ٧٧ فى طبعة ١٨٨٩) .

ولقد كان سترلنج يوجه دائما اللوم إلى هيجل لأنه تعمد إزالة كل آثار دينه الكبير الذى كان يدين به لكانت ، وذلك بمهاجمته على الدوام ، وبذلك ترك انطباعا زائفا بأنه كان معارضاً له على طول الخط ، مع أنه كان فى الواقع تابعا ومكملا له من جميع الأوجه . وعند هذه النقطة ينفجر شك سترلنج ، مراراً وتكراراً ، فى أصالة الواجهة البراقة التى اتخذها

مذهب هيجل ، ولكن هذا الشك كان دائما يتلاشى أمام رؤية جانب جديد من جوانب تفكير هيجل بكنوزه الزاخرة .

وهكذا فإن خط التطور الفلسفى يسير من كانت ، عبر قليل من الحلقات الوسطى ، إلى هيجل . غير أن هذا الخط قد أتى إلى كانت من هيوم . فهيوم كان ، فى رأى سترلنج ، أكبر دعاة عصر التنوير ، ومفكره العظيم الوحيد ، وكان واحدا من تلك الأوعية التى يصب فيها الفكر الفلسفى وهو ينساب عبر العصور ، ويتخذ فيها شكلا محددا . ولكن يوم هيوم قد انقضى ، وانتهت رسالته ، بمجرد أن عمل كانت ، الذى استولى على ميراثه ، على تصفية أعمال عصر التنوير بأسره . وهكذا فإن وعاء هيوم ، الذى أصبح عندئذ فارغا ، وقد نضب معينه ، وتحول التفكير المتطور بعيدا عنه ، ليستقر فى وعاء جديد أفضل . فهيوم يمثل اكتمال عصر التنوير ونقطة تجاوزه فى الوقت ذاته . وهكذا لا يوجد ، فى رأى سترلنج ، خط مستقيم يمر بهيوم ، ولا يوجد استمرار لعصر التنوير بما هو كذلك ، حيث إن للطريق الذى سلكه الفكر الإنجليزى فى القرن التاسع عشر لم يكن إلا طريقا مسدودا . فالفلسفة الإنجليزية قد تخلفت عن الركب ، وكانت تتغذى من وعاء خال . وكما قال سترلنج فإن « هيوم هو سياستنا ، وهيوم هو تجارتنا ، وهيوم هو فلسفتنا ، وهيوم هو ديننا — ولا يلزم إلا القليل لكى يصبح هيوم هو ذوقنا أيضاً » (المجلد الأول ، ص ٧٣ من المقدمة ، ص ٦٢ من المقدمة فى طبعة ١٨٩٨) . وهكذا كانت دعوة سترلنج إلى الرسالة الفلسفية للألمان ، هى فى نفس الوقت حملة على التدهور الرتيب الذى طرأ على تفكير مواطنيه ، وعلى « المعقولية » الضحلة البالية ، التى أساءوا بها فهم عصر كان فى أيامه عظيما ، فأحالوه إلى حطام ، وهكذا انتهز سترلنج كل فرصة ليعبر ، بكل

جسما أوتيت طبيعته من الحماسة ، عن احتقاره لشتراوس (١) ، وإرنست رينان (٢) ، وفويرباخ (٣) ، وبكل (٤) ، ومن شا كلهم ، ولم يمل أبدا من تسميتهم «مفسدى الروح الفلسفية . وقد نظر إلى « بكل » بوجه خاص على أنه أوضح ممثل فى إنجلترا لهؤلاء الانحلاليين ، وعلى يديه انقلب « التنوير » إلى « إظلام » ، على حد تعبير شلنج . بل إنه أحس باحتقار أعظم نحو آخر ممثلى هذه « الرجعية المرتدة » ، وهم الداروينيون والتطوريون ، الذين أسموا أنفسهم بالمفكرين التقدميين ، ومع ذلك لم يتركوا لنا شيئا سوى حيوانيتنا . وقد عاد سترلنج إلى الكلام عن الداروينية فى كتابه « حول البروتوبلازم » (١٨٦٩) ، الذى كان موجها ضد هكسلى ، ثم عاد إليها بعد فترة طويلة فى كتاب «مذهب أتباع دارون Darwinianism » (١٨٩٤) حيث وجه إليها نقدا مدمرا .

ولقد طبق سترلنج حكمة القائل إن التفكير الأصيل لم يستمر ولم يفهم فى إنجلترا منذ هيوم — طبقه حتى على أولئك المفكرين الإنجليز القلائل الذين « زعموا » أنهم فهموا الفلسفة الألمانية واستوعبوها ، أى

---

(١) دافيد فريدرش شتراوس (١٨٠٨ — ١٨٧٤) : مفكر لاهوتى ألمانى ، كان تلميذا لهيجل ، أثار كتابه عن « حياة المسيح » (١٨٣٥) عاصفة وأحدث انقلاباً فى ميدان التفسير الدينى . كان يدعو إلى إحلال دين مبنى على فكرة « شمول الألوهية » والعلم الطبيعى محل المسيحية بصورتها التقليدية . [المترجم]

(٢) إرنست رينان (١٨٢٣ — ١٨٩٢) : أديب ولغوى ومؤرخ فرنسى ، ثار على المسيحية التقليدية ، واشتغل أستاذا للغات السامية بالكوليج دى فرانس ، وألف عن ابن رشد ومذهبه ، وفى حياة المسيح ، وفى اللغات والآداب السامية (ولا سيما العبرية) . [المترجم]

(٣) لودفيت أندرياس فويرباخ (١٨٠٤ — ١٨٧٢) : فيلسوف ألمانى ، ألف عن الخلود ، وعن بعض الفلاسفة ، وأشهر كتبه هو « ماهية المسيحية » (١٨٤١) . ثار على كل سلطة تعلو على الإنسان ، سواء أكانت دينية أم اجتماعية ، فلم ترض عن آرائه الدوائر المحافظة ولا الدوائر الثورية المتطرفة . [المترجم]

(٤) انظر الفصل الثانى من هذا الكتاب . [المترجم]

على السير وليام هاملتن ومدرسته ، فكشف عن تفاهة هذا الزعم ، بأن بين أنهم لم يفهموا حتى أبسط التعبيرات المميزة لكانت وهيجل ، وأنهم ، بدلا من أن يجيدوا فهم الفكر الألمانى ، قد شوهوه ودمروه ، أو لم يتركوا منه ، على أية حال ، ، إلا ماهو سطحى . وهكذا طرح هاملتن بدوره جانبا — وقد هاجمه مرات عدة فى كتابه « سر هيجل » ، ثم دخل معه فى معركة صريحة فى مؤلف خاص ظهر فى العام نفسه .

وهكذا لم يستطع سترلنج أن يجد ، بين الفلاسفة الإنجليز فى أيامه ، حليفا واحدا فى صراعه ضد عصر التنوير . غير أنه رأى ، خارج نطاق الفلسفة ، قوى روحية يتجه عملها نحو الغاية ذاتها ، كالشعر الرومانتيكى عند ووردسورث وكولردج وشيلى ، ومعظم أوجه النشاط الأدبى عند إمرسون وكارليل ، اللذين كانا يدينان لعوامل ألمانية بتفتح أعينهما على النظرة المثالية إلى العالم . بل إن كارليل كان له تأثير مباشر فى سترلنج ذاته ، كما يتضح من كل صفحة تقريبا فى كتابات هذا الأخير . ذلك لأن سترلنج قد جرفته الحماسة تماما لكتاب « سارتور ريزارتوس Sartur Resartus » [1] لكارليل ، واستحوذت عليه فورا أصالة هذا المفكر التنبؤى وقوته اللغوية ، حتى كان هو ذاته ينساق أحيانا فى تلك البلاغة الانفعالية العنيفة التى كانت سمة طبيعية لأسلوب كارليل فى أشد أحواله اصطناعا وتركيزا وإفراطا فى المجاز . كما أخذ عن كارليل اتجاهه التنبؤى ، وحماسته المتدفقة ، وثورته المتشائمة ، وتقديسه للبطولة ، وهى صفة أدت به إلى محاولة رد اعتبار بعض العباقرة المفترى عليهم (ومنهم

---

(١) أشهر مؤلفات كارليل ، يرسم فيه البطل « تويفلسدروخ Teufelsdröckh » بحياته وآرائه معالم فلسفة صوفية غريبة اسمها « فلسفة الملابس « Phil. of Clothes » » ينظر فيها إلى العالم المادى على أنه رداء يغطى العالم الروحى . وقد ظهر فى هذا الكتاب أسلوب كارليل فى قمته : بما فيه من اندفاع وحماسة وقوة ؟ . [المترجم]

أرسطو ، الذى ألف عنه أنشودة يونانية فى مؤلف متأخر) وكان له نفس استعداد كارليل للحماسة ، ونفس الأسلوب المتضخم ، ونفس السخرية اللاذعة ، والاحتقار المرير ، ونفس الشخصية القوية الحادة الصلبة ، وربما كان ذلك راجعا إلى نشأتهما معا على نفس التربة الاسكتلندية . ونستطيع أن نقول إن رسالتهما كانت متشابهة : فقد أخذ أحدهما على عاتقه أن يقوم فى ميدان الفكر المجرد بما حاول الآخر القيام به فى ميدان الأدب .

ولنعد إلى « سر هيجل » : فما الذى كان يعنيه سترلنج بهذا العنوان الذى كان أقرب إلى الإثارة ، وكيف استقر عزمه على القيام بمهمة كشف هذا السر ؟ ربما كان هناك بعض الصدق فى الدعابة القائلة إنه لو كان سترلنج قد عرف سر هيجل لعرف كيف يحتفظ به لنفسه . وفى اعتقادى ، على أية حال ، أن فضل سترلنج لايرجع إلى إماطته اللثام عن سر حقيقى ، بقدرما يرجع إلى أنه قد لفت الأنظار بكل قوة، ولأول مرة، إلى العبقرى المجهول، الذى كان اسمه يزداد ذيوعا فى إنجلترا ، وإن لم يتمكن أحد من أن يكون عنه فكرة تقرب من الوضوح والتحدد . ولا شك أن الضوء الذى ألقاه سترلنج على هيجل قد خبا إلى حدما نتيجة للطريقة الشاقة التى توصل بها إلى فهمه ، بحيث ترك من القناع الغامض الذى سعى إلى إزالته جزءا يكفى لإثارة حب الاستطلاع والتشجيع على إبداء مزيد من الاهتمام بموضوع البحث . والأمر الذى لاجدال فيه أن هذا الكتاب لو كان علميا محضا لما أحدث هذا التأثير . وعلى ذلك فإن فضل سترلنج لايرجع إلى مساهمته فى فهم محتوى مذهب هيجل ، بقدر مايرجع إلى مساعدته على إظهار الصفات العقلية والطابع العام لهذا المذهب . فإذا أخذنا فى اعتبارنا حالة الفلسفة الإنجليزية فى ذلك الوقت ، لوجدنا أن هذه كانت هى الخدمة الأجل . فقد خلق أسطورة هيجلية ، لم تتحول إلى الصبغة الواقعية المنتمية إلى العالم

الفعلى ، ولم تُنَقَّ من شوائبها ، إلا بعد عشرات طويلة من سنوات البحث الجاد النزيه الدقيق .

على أن سترلنج ذاته كان يعتقد أنه قد نزع ، بصبغة نهائية ، القناع الذى كان يخفى سر هيجل . فقد عبر ، بطريقة مركزة ، عن رأيه فى هذا السر ، فى مستهل كتابه الكبير ، فقال : « مثلما أن أرسطو قد قام — بمساعدة كبيرة من أفلاطون — بالتعبير بطريقة صريحة عن الكلى المجرد الذى كان موجودا بطريقة ضمنية لدى سقراط ، فكذلك قام هيجل - ولكن بمساعدة أقل من جانب فشته وشلنج - بالتعبير بطريقة صريحة عن الكلى العينى الذى كان موجودا بطريقة ضمنية لدى كانت »[1] . وقد عبر عن هذه المسألة تعبيرا أشد غموضا فقال : « إن سر هيجل هو التبادل القائم على تحصيل الحاصل ، للفكرة المنطقية ، التى هى فى ذاتها شىء عينى . »[2] على أنه أشار إلى ماهية مذهب هيجل على نحو أوضح إلى حدما ، فوصفه بأنه التصور العينى الذى ينحصر الديالكتيك فى حدوده ، بمعنى أنه عندما يفكر الكلى Universal فى ذاته ، فإنه يضع ضده ، وهو الجزئى ، ثم يعود بعد ذلك إلى ذاته بوصفه الفردى . هذا هو الطريق الذى يسلكه الفكر ، كما أن من الممكن أيضا التعبير عنه بوصفه حركة من التصور إلى القياس بتوسط الحكم ، أو من المنطق إلى الروح بتوسط الطبيعة . وهكذا فإن مفتاح فلسفة هيجل إنما يكون فى التصور العينى ، إذ إن الأخير يشتمل على الحركة الديالكتيكية للعناصر ، وفى الوقت ذاته على علاقتها بالمعرفة فى كليتها . ويؤكد سترلنج مرارا وتكرارا عينية تفكير كانت وهيجل ، وصعوبة التخلص من تجريدات الذهن والانتقال منها إلى هذا

---

(١) المجلد الأول ، ص ١١ من المقدمة (ص ٢٢ من المقدمة فى طبعة — ١٨٩٨) .

(٢) المجلد الأول ، ص ٣١٥ (ص ٢١٤ فى طبعة ١٨٩٨) .

التفكير العينى للعقل ، الذى يبلغ فيه التصور حقيقته عن طريق تأمل العاملين المضادين له فى آن واحد . وهذا هو بعينه موضع القوة عند كانت وهيجل ، فتفكيرهما لم يتحرك أبدا فى تجريدات خيالية فارغة ، وإنما ارتكز بكلتا قدميه دائما على الأرض العينية الصلبة .

وإن الصورة التى رسمها سترلنج لهيجل لتبدو لى صحيحة على وجه الإجمال . فإذا تذكرنا أنه كان يطرق أرضا جديدة كل الجدة ، فسوف تتملكنا الدهشة من عمق بصيرته فى إدراك ماهو أساس فى هذا التفكير ، وهى بصيرة لم تكن ممكنة إلا فى ذهن اتسم بمثل هذا الخيال المتعاطف . وإن طريقته فى العرض ، التى كانت تحفل بالصور الواضحة الملموسة ، وتحفل أيضا بالغموض والتعقيد ، وتحفل كذلك بالتأمل النظرى والإغراب ، إنما تلقى على المشكلات ضوءا أشبه بضوء مجموعة مختلطة متداخلة من الكشافات . على أنه ينجح فى بث الأفكار فى ذهن القارئ ، بحيث لا يملك القارئ إلا أن يفهمها . ولقد كان مصطلح هيجل مصدرا لصعوبة هائلة فى طريقة العرض ؛ فقد تعين نحت ألفاظ فلسفية جديدة من أجل الوصول إلى مرادفات إنجليزية ، وكانت محاولة سترلنج البطولية لتحقيق ذلك مساهمة قيمة فيما تحقق بعده ، بل حققت هى ذاتها نتائج تدعو إلى الإعجاب ، حتى لو لم يكن قد نجح تماما ، رغم صوره ونحوته الجريئة ، فى إعادة تجسيد معانى هيجل .

على أن هناك ناحية واحدة كانت فيها الصورة التى رسمها لهيجل مخطئة قطعا . ذلك لأن ميوله الألوهية قد سيطرت على عرضه أكثر مما ينبغى ، وأدت به إلى أن يقرأ فى هيجل أكثر مما فيه من العناصر اللاهوتية المحافظة . فقد كان سترلنج ، من حيث هو فيلسوف ، لاهوتيا متنكرا ، لا مكان عنده لفلسفة لا تتخذ من رعاية المصالح الدينية غاية كبرى لها . ومن ثم فقد توجه إلى كانت وهيجل ذاتهما ، يسألهما إن كان مذهباهما كفيلين

بزيادتنا اقتناعا بسيادة الله ومشاركتنا فيها ، ولم يكن هذان الفيلسوفان جديرين فى نظره بالدراسة العميقة التى كرسها لهما إلا لاعتقاده بأن فى وسعه الإجابة عن السؤال السابق بالإيجاب . ومن هنا فإنه لم يمل أبدا من الإشادة بهيجل بوصفه الفيلسوف حامى المسيحية : « فمذهب هيجل يؤيد هذا الدين ويدعم كل قضاياه » . وآراء هيجل « تتفق على نحو يدعو إلى الإعجاب مع الوحى الذى يكشف عنه العهد الجديد » .(١) فهيجل ، مثل كانت ، يوجه كل خطوة من مذهبه إلى إثبات خلود النفس وحرية الإرادة ووجود الله .

ولقد كان لهذا المزج بين الفلسفة والدين أهمية عظمى فى تقبل الإنجليز لهيجل . فلم تجتذبهم فلسفة هيجل إلا لأن من الممكن تسخيرها لخدمة اللاهوت ، واستخدامها أداة لمحاربة المذاهب الطبيعية والمادية والداروينية . وانعقد الأمل عليها فى إعادة منكرى الدين ، ولاسيما من ينتمون منهم إلى أوساط المتعلمين ، إلى حظيرة الإيمان . ولقد كان النجاح الساحق الذى أحرزه كتاب سترلنج عن هيجل راجعا إلى أنه قد أخذ هذا الموقف فى اعتباره ، وكان طبيعيا أن يبلغ هذا النجاح ذروته بين الدوائر المتمسكة بالدين ، ولكنه اكتسب أيضا تأييدا متحمسا من آخرين لم تكن تربطهم بالدين إلا صلات أقل قوة ، مثل إمرسون وكارليل وجويت وجرين وإدوارد كيرد ، بل أثار إعجاب هيجليين ألمان مثل ى . ا . إرمان ، وروزنكر انتس ، وأرنولد روجه Arnold Ruge

وتتوقف كل أهمية سترلنج فى الحركة المثالية على حكم المرء على مؤلفه الأول « سرهيجل » . فرغم أن عمله فى الكتابة الفلسفية ، قد استمر حتى القرن الجديد ، فإن واحدا من مؤلفاته الأخرى العديدة لم يكن

---

(١) المجلد الأول ، ص ١٤٨ وما يليها (ص ١٠٠ فى طبعة ١٨٩٨) .

يدانى مؤلفه الأول فى أهميته التاريخية وفى قوته وتعبيره الشخصى المباشر — سواء فى ذلك مناوشاته النقدية مع هاملتن وهكسلى ودارون، وكتابه المدرسى الرائع عن كانت (وهو موازٍ لكتابه عن هيجل)، ومحاضراته فى فلسفة القانون، ومحاضرات « جيفورد » التى ألقاها بأسلوب بلاغى مبالغ فيه. فقد ظل إلى النهاية هيجليا مخلصا. وهكذا استمر، حتى فى كتابيه الأخيرين اللذين نُشرا بعد أن تعدى الثمانين من عمره، يعرض فلسفة هيجل ويسعى إلى كسب أنصار لها.

توماس هل جرين (١٨٣٦ — ١٨٨٢)

Thomas Hill Green

اختير فى ١٨٦٠ زميلا بكلية باليول فى أكسفورد. وعين منذ ١٨٧٨ إلى ١٨٨٢ أستاذاً للفلسفة الأخلاقية بجامعة أكسفورد. وهو يمثل شخصية « المستر جراى » فى « روبرت إلسمر Robert Elsmere » وضم مقدمات لكتاب « رسالة فى الطبيعة البشرية » لهيوم، ١٨٧٤ فى المجلدين الأول والثانى من « المؤلفات الفلسفية لديفدهيوم The Philosophincal Works of D. Hume » نشره جرين وجروز (Green & Grose).

مؤلفاته المختلفة : « مقدمة للأخلاق Prolegomena to Ethics » نشره ا. س. برادلى) ، ١٨٨٣، و« المؤلفات Works » نشرها ر. ل نتلشيب » ، فى ثلاثة مجلدات، ١٨٨٥ — ١٨٨٨ وتشمل المؤلفات مقدماته من هيوم، ومحاضراته عن هيوم، ومحاضراته عن كانت، وكتابات فى المنطق، وفى مبادئ الإلزام السياسى. وقد نشر الأخير على حدة عام ١٨٩٥.

انظر : « ذكريات مع جرين Memoirs of Green » تأليف ر. ل نتشليب، ١٨٨٨، فى المجلد الثالث من « مؤلفات » جرين، وقد نشرت « الذكريات » منفصلة عام ١٩٠٦، انظر أيضا، فلسفة ت. ه. جرين « The Phil. of T. H. Green » تأليف « فيربرذر W. H. Fairbrother » ، ١٨٩٦؛ و« خدمة الدولة : محاضرات فى التعاليم السياسية لجرين ».

The Service of the State : Lectures on the Political Teaching of Green. ، تأليف ج . هـ . موبرهيد J. H. Muirhead ، ١٩٠٨ ، و « مدخل الى فلسفة جرين الأخلاقية Intr. to Green's Moral Phil. تأليف لامونت W. D. Lamont ١٩٣٤] .

كان ت . هـ . جرين هو أنشط وأنجح من واصلوا بناء المثالية على الأسس التي وضعها سترلنج . فعلى حين أن الأخير ، الذي لم يشغل أي منصب أكاديمي ، لم يستطع أن يدعو إلى عالم الأفكار المكتشف حديثا إلا من خلال كتابات منشورة ، فإن الأول قد تمكن من أن يضيف إلى ذلك وسائل أخرى لتحقيق نفس الهدف ، هي التدريس والقدوة الشخصية ، وسرعان ما كوفئ باستجابة حماسية : ليس فقط في أكسفورد ، التي كان الاستعداد الذهني متوافرا فيها ، بل في أماكن أخرى أيضا . فبفضل جرين ، وليس قبله ، بدأت المثالية الألمانية بحق رسالتها في الأرض الأنجلوسكسونية ، وبفضله كسبت لنفسها وطنا ثانيا باقيا في بلد كانت فلسفته من قبل تغلق أبوابها بكل شدة في وجه المؤثرات الأجنبية ، وتسير بإخلاص تام في أعقاب تراثها القومي الطويل . ولقد كان هو الذي فتح تلك الجبهة الفلسفية التي كانت الحراسة عليها قوية مشددة ، ومنذ ذلك الحين لم يعد هناك حاجز يحول دون دخول الأفكار الجديدة بحرية .

وعندما بدأ جرين عمله العلمي في أكسفورد ، بعد أواسط القرن الماضي بقليل ، لم تكن تلك الجامعة المحترمة تضم أستاذا واحدا له شأن في الفلسفة . وكانت أكسفورد تقتفي في ميدان الفلسفة أثر جون استورت مل ، الذي كان الطلاب يقرءون مؤلفاته بحماسة ، ولا سيما

كتاب « المنطق » ، وكانت هذه المؤلفات — بالإضافة إلى مؤلفات أفلاطون وأرسطو المقررة دائما بطبيعة الحال — تكاد تكون هي وحدها المتحكمة في اتجاه أفكارهم . وكان أقوى ممثلي اللاهوت التقليدي في أيام تلمذة جرين هو مانسل H. L. Mansel (الذي أصبح فيما بعد أسقفا لكاتدرائية سانت بول) . وقد حاضر مانسل في الفلسفة في كلية « ماجدالين » ، كما حاضر فيما بعد بوصفه أستاذ كرسي وينفليت Waynflete » ، وأثار كتابه المبكر « حدود التفكير الديني The Limits of Religions Thonght » جدلا كثيرا . ولما كان من الأنصار المتحمسين لأفكار هاملتن ، الذي كان قد توفي أخيرا ، فقد أذاع آراء « كانت » في أكسفورد ؛ ولكن ما أذاعه كان في الواقع الوجه السلبي لأفكار كانت ، بوصفه لا أدريا في نظرية المعرفة . وهكذا لم يجد جرين في شبابه حافزا له في هذه المحاضرات (باستثناء الحافز الناجم عن المعارضة على الأرجح) ولم يجد فيها ما يعينه على تحقيق رسالته الفلسفية المقبلة . وإنما أتى الحافز من تلك الشخصية القوية التي ظلت تسيطر على الحياة العقلية في أكسفورد قرابة جيلين ، وهي شخصية بنجامين جويت ، الذي عين أستاذا للكرسي الملكي (Reguis Professor) لليونانية في نفس العام الذي عين فيه جرين في باليول (١٨٥٥) وقد اتصل جرين بهذا المعلم العظيم وهو لم يزل طالبا ، بل كان يتخذ منه رائدا له ، وليس من شك في أن جويت هو الذي حول تفكير جرين في الاتجاه الذي أضفى به هذا الأخير على الفلسفة الإنجليزية — بعد ذلك بقليل — قوة « دافعة جديدة » ، وأعني به اتجاه كانت وهيجل .

ولكي نوضح مكانة جرين الفريدة في تطور الفكر الإنجليزي فيه

القرن التاسع عشر ، ينبغى علينا ، أولا وقبل كل شىء ، أن نحدد علاقته بكبار المفكرين الألمان . فمهما كان من عمق انغماس تفكيره ، بجميع مظاهره ، فى جو المثالية الألمانية — ويمكن القول إن كل سطر فيه ، بل كل كلمة تقريباً ، تشهد بذلك — فقد كان يدرك أن الموقف التاريخى الذى ولد فيه يقضى على أية إمكانية لقبول المذاهب الألمانية أو إعادة ظهورها . وكثيرا ما رأيناه يؤكد ضرورة قيام كل جيل بإيضاح المشكلات الفلسفية من جديد بطريقته الخاصة ، فمن الواجب البدء من جديد فى هذا الموضوع بأسره »[١] . وعلى ذلك فإن ما نجده لدى جرين ليس مجرد اقتباس لأفكار أجنبية أو إعادة صياغتها من أجل إظهار علمه أو لأى غرض آخر ، وإنما نجد له بداية جديدة أصيلة ، وتجربة خلاقة لذهن عميق أخصبته وغذته حركة فكرية خارجية كانت تلائم تفكيره الخاص . وهكذا فإن ما أخذه عن هذه الحركة قد تشكل وتحول بفضل تجربته الشخصية من جهة ، وبفضل الموقع التاريخى الذى وجد نفسه فيه .

ولكن إلى أى مدى كان من الممكن المضى فى عملية البناء فوق الأسس التى وضعها سترلنج ، طالما أن التراث القومى المتأصل الذى يرجع إلى قرون طويلة ، قد ظل مسيطرا بلا منازع ؟ . لقد أدرك جرين منذ البداية أن التراث كان العقبة التى يتعين إزاحتها ، وأنه لا يكفى أن يوضع الجديد محل القديم ، وإنما ينبغى أولا زعزعة القديم وتقويض أركانه . وهكذا كان من الضرورى خوض صراع حياة أو موت بين الفلسفات القائمة على المذهب الطبيعى أو مذهب المنفعة عند بنتام ومل وليويس وبكل وسبنسر وداروِن وهكسلى ، وبين وسد جويك من جهة ، وبين مثالية كانت وفشته

---

(١) ا . كيرد ، فى مقدمته لكتاب « مقالات فى النقد الفلسفى Essays in Philosophical Criticism » (١٨٨٣) ، ص ٥ .

وشلنج من جهة أخرى . وهكذا يصادف المرء فى كل شىء كتبه تقريباً :
فى المحاضرات التى تركها ضمن مخلفاته ، وفيما نشره هو نفسه أو أعده للنشر،
نضالا مستمرا عنيفا ضد الفئة القائلة بالمذهب الطبيعى . بل إن أول أعماله،
أعنى مقدماته المشهورة اليوم ، تحمل هذا الطابع المميز ، ألا وهو
الارتباط الوثيق بين المناداة بالجديد ، وبين إعلان الحرب على القديم .
وهكذا كان لجرين دائما عدو يواجهه ، وتلك هى الطريقة الوحيدة التى كان
يستطيع أن يفكر بها . وعلى ذلك ففى تلك المرحلة المبكرة التى يمثلها
من مراحل التأثير الألمانى ، لم يكن العمل الجديد البناء قد بدأ بعد ، رغم
أهمية مساهماته التمهيدية . أى أن رسالة جرين فى تاريخ الفلسفة كانت
قبل كل شىء إزاحة المذاهب القديمة من الميدان وتمهيد الأرض لمركب
جديد من نوع مثالى . ولم تبدأ الثمار الكاملة لجهوده فى الظهور إلا عندما
ظهرت مذاهب برادلى وبوزانكيت وماكتجارت والباقين .

ولم يقتصر اهتمام جرين ، فى عملية تطهير الأرض ، على المذهب
الطبيعى عند معاصريه ، بل إنه تجاوزهم ، وركز جهوده أساسا فى استئصال
الجذور التاريخية القديمة العهد لطريقة التفكير هذه ، وهى المذاهب
التجريبية الكبرى بالقرنين السابع عشر والثامن عشر . ولهذا الغرض
كتب مقدمتيه لبحث هيوم فى الطبيعة البشرية ، وهما يمثلان نقدا
أساسيا للتعاليم النظرية والعملية للحركة التجريبية من لوك إلى هيوم .
ولكن من الغريب حقا أن تُلحق هاتان المقدمتان بطبعة لمؤلفات
الممثل الكلاسيكى لهذه الحركة . ولقد كان جرين يسترشد بالفكرة
الهيجلية القائلة إن الفلسفة تتقدم بطريقة ديالكتيكية ، مستهدفة إيجاد
نظرة متزايدة المعقولية إلى الأشياء ، بحيث تكون المذاهب الماضية هى
الخطوات المتعددة فى عملية التقدم هذه . ولا جدال فى أن المذهب
التجريبى كان إحدى هذه الخطوات الهامة ، وكانت دلالة مذهب هيوم

بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة فى نظره ، هى أنها تمثل نهاية هذه الخطوة ، التى ارتفعت بعدها الحركة الديالكتيكية الفكرية إلى مرحلة جديدة أعلى عند كانت . فإذا ما نظرنا إلى المذاهب التجريبية الممتدة من لوك إلى هيوم من هذا المنظور الأعلى ، لوجدنا أنها تبدو بالفعل أخطاء ، غير أنها ، بقدر ما أعانت على استخلاص حقيقة جديدة لدى كانت ، قد ساهمت بدور حاسم فى تقدم الفكر ؛ فبحث هيوم فى الطبيعة البشرية يمثل معبراً يوصل إلى « النقد » الأول عند كانت ، [أى نقد العقل الخالص] .

وهو فى الوقت ذاته أهم نقطة تحول فى تاريخ الفلسفة الحديثة . وهكذا يربط جرين بين هيوم وكانت ربطا وثيقا : إذ إن أحدهما قد قد سأل سؤالا ، والآخر قد أجابه . فنزعة الشك عند هيوم قد هزت الفكر . من أعماقه ، بفضل اتخاذها من التساؤل موقفا أساسيا ، وبذلك مهدت الطريق لإجابة من نوع جديد ، قدمها كانت فى « نقد العقل الخالص » ؛ لذلك فإن كانت يعد الخليفة الحقيقى لهيوم . وهكذا فإن تطور الفلسفة بعد هيوم لا يتمثل فى ذلك الخط المستقيم المؤدى إلى أتباعه فى القرن التاسع عشر ، وإنما فى التحول الديالكتيكى الذى عجل بظهور الحركة المثالية الكبيرة لدى الألمان ، فلم يكن فى إنجلترا خلفاء أصيلون لهيوم ، إذ إن أسئلته الفاحصة ، التى نفذت إلى أعمق جذور المعرفة ، لم تجد هناك من يجيب عنها ، بل إنها لم تعد مفهومة : فذلك النوع من الفلسفة ، الذى كان موجودا عندئذ ، كان منحلا لا حياة فيه ، وما هو إلا فكر يسير فى فراغ ، دون أى حافز خلاق ، وبالتالى دون أية إمكانية للتقدم . ولقد كان انتقال الروح الفلسفية التى ظلت حية فى المذاهب الإنجليزية الكلاسيكية ، إلى ألمانيا ، هو الذى دعا جرين إلى أن يقول مرارا وتكرارا للجيل الجديد من مواطنيه : « دعوكم من مواطنيكم مل وسبنسر ، وتحولوا إلى كانت وهيجل » . وبهذا الرأى المضاد الذى قال به جرين ، بدأ فصل جديد فى تاريخ الفلسفة الإنجليزية .

وعلى ذلك فإن مذهب جرين يحمل فى مضمونه ، وكذلك فى التعبير عنه ، ذلك الطابع واللون المميز للمثالية ، الذى ظل مستمرا دون أى انقطاع حقيقى منذ اليونانيين حتى المحدثين ، وهو يعد جزءا أساسيا من تلك الحركة . ولقد استمد جرين ،فى تكوين أفكاره،عناصر من المذاهب المثالية لأفلاطون وأرسطو ، ومن الأخلاق المسيحية ، ومن ميتافيزيقا باركلى المرتكزة حول فكرة الله (وهى ليست تجريبية إلا فى ثوبها الظاهرى فحسب) ، وأهم من ذلك كله ، من المثالية النقدية عند كانت والمثالية المطلقة عند هيجل ، كما استمد بعض العناصر من فشته وهربارت وف . ك . باور [1] ، ولوتسه . ولاشك أن أهم علاقة له كانت تلك التى تربطه بكانت وهيجل ، كما أن من المسائل الهامة التى طالما نوقشت ، البحث فيما إذا كان « كانت » أم هيجل أعظم تأثيراً فيه . فإذا نظرنا إلى الأمر من الوجهة الخارجية ، لبدا لنا جرين كانتيا فى المحل الأول . ولقد كان يدين لكانت بالكثير فعلا فى نظرية المعرفة والأخلاق إذ نجده يتابع أفكار كانت الرئيسية وحججه خلال أجزاء طويلة من مؤلفاته . وكثيرا ما كان تفكيره يبدأ من وجهة النظر الكانتية ، ويبنى على مسلمات كانتية ، كما أن نتائجه كثيرا ما كانت تتفق مع نتائج « كانت » أو تقترب منها كثيرا على الأقل . وكثيرا مايصادفنا اسم كانت فى جميع كتاباته ، بينما لا نصادف اسم هيجل إلا نادرا ،وفى بعض مؤلفاته لا كلها (أى فى « المقدمة إلى الأخلاق » مثلا) . ومع ذلك فإن تأثير هيجل كان هائلا فى التمهيد لتفكير جرين ، وهو واضح إلى حد لا تخطئه العين ، وإن يكن من العسير أن يحدد المرء موقعه بدقة . ويتبدى هذا

---

(١) فرديناند كريستيان باور (١٧٩٢ — ١٨٦٠) : لاهوتى ألمانى وناقد للعهد الجديد ، شغل كرسى اللاهوت فى توبنجن منذ ١٨٢٦ ، وأسس مدرسة توبنجن للاهوت ، وكان أول من استخدم المنهج التاريخى الدقيق فى دراسة المسيحية الأولى . [المترجم]

التأثير بكل وضوح فى تفسير جرين لـكانت ، وهو تفسير مضاد تماما لتفسير هاملتن ومدرسته ، يحول به كانت فى اتجاه المثالية المطلقة عند هيجل . وقد يصادف المرء من أن لآخر تعبيرا يوحى بوجود عداء من جانب جرين لهيجل ، كما فى قوله « لقد تدبرت أمر هيجل بالأمس ووجدته لايزيد عن ثرثرة كلامية غريبة »[1] ، غير أن مثل هذه التعبيرات لاتغير من الحقيقة الواقعة ، وهى أن هيجل كان من العوامل المتحكمة فى تفكير جرين . وبالاختصار فقد كان جرين كانتيا فى المحل الأول ، ولـكنه قرأ كانت بمنظار هيجلى .

ورغم نقص عدد المؤلفات التى عبر بها جرين عن تفكيره ، فإن هذا التفكير يكون كلا منظما ، يندرج تحت ثلاثة أبواب : الميتافيزيقا ، والأخلاق ، والفلسفة السياسية . ولقد كان الباب الأخلاقى هو الرئيسى من بينها ، كما يحق للمرء أن يتوقع من ذهن كان اتجاهه أخلاقياً فى أساسه. فالأخلاق هى مركز الثقل فى المذهب ، تسبقها وتمهد لها الميتافيزيقا (التى هى بدورها مسبوقة بنظرية المعرفة) ، وتسفر عن مذهب فى الدولة ، وفى الشروط الأخلاقية للحياة الاجتماعية والسياسية ، وبتعبير آخر ، فإن المذهب يبحث على التوالى فى المسائل الآتية ، التى تفضى الإجابة عن كل منها إلى الإجابة عن الأخرى : ما هو الحقيقى ؟ ما هى الطبيعة الحقيقية للإنسان ، وما مكانه فى عالم الواقع ؟ وما الذى يتعين عليه أن يفعله إذا شاء أن يؤدى رسالته ؟ وماذا ستكون مهام المجتمع إذا شئنا أن يؤدى الإنسان فى هذا المجتمع وبفضله رسالته الأخلاقية ؛ وأخيرا ، فهناك السؤال الذى لم يناقشه جرين صراحة ، وهو السؤال المتعلق بالحقيقة العليا أو الله ، بوصفه أساس كل وجود مخلوق . وهكذا فإن مذهب جرين

---

(١) اقتبس هذا النص فى مجلة « Mind » ، المجلد العاشر (١٩٠١) ، ص ١٩ .

يتعلق بطبيعة الحقيقة ، وبالإنسان بوصفه شخصاً أو موجودا أخلاقيا ، وبالمجتمع أو الدولة بوصفها كثرة من هذه الموجودات ، وبالله بوصفه الموجود الذى تستمد منه كل الموجودات الأخرى معناها .

وتقوم نظرية المعرفة عند جرين ، أو على حد تعبيره ، ميتافيزيقا المعرفة ، وهى لها دلالتها ، على أساس معارضة المذهب الحسى القائل بالانفصال المطلق (sensationalistic atomism) عند التجريبيين ، ولا سيما عند هيوم ، ومعارضة الواقعية والمذهب المادى القائل بالانفصال المطلق فى العلم الحديث . فنى كلا هذين المذهبين يكون موضوع المعرفة مجموعة من الجزئيات غير المترابطة ، أى من الإحساسات والكيانات المادية المستقلة عن الوعى ، أو من الذرات ، حسبما يقتضيه الحال . وفى جميع هذه الحالات يُسقط العنصر الذاتى فى المعرفة من الحساب تماما ، وتنعدم الصلة ، ليس فقط بين الذات والموضوع ، بل بين الموضوعات ذاتها أيضاً . بل إن هيوم ، الذى كان يهوى دائما استخلاص أشد النتائج تطرفا ، قد حلل الذات نفسها إلى معطيات متتابعة ، أو « حزمة من الانطباعات » ، وبذلك رد كل حقيقة ، أياً كانت ، إلى الانطباعات . غير أن من المحال أن نتصور كيف تستطيع الإحساسات المفككة أن تؤثر بعضها فى البعض ، أو تدخل فى أى نوع آخر من أنواع الارتباط ، والأكثر من ذلك استحالة أن نتصور كيف يمكنها التجمع سويا فى ذلك الشكل المنظم الذى يتبدى عليه العالم لنا فى المعرفة . فمثل هذا الكلام إنما هو نهاية لأية نظرية عن الحقيقة ، وهو دفع للفكر فى طريق مسدود ، لا يخلصه منه إلا تغيير حاسم . فالإحساس كما قال به هيوم لا يناظر شيئاً حقيقيا ، وإنما هو شىء مختلق ، وتجريد محض .

وقد تمكن جرين من تجاوز مذهب الانفصال المطلق هذا عن طريق

نظريته المشهورة ، التي أثارت كثيراً من الجدل ، فى العلاقات ، وهى النظرية التى تكوّن لب ميتافيزيقا المعرفة عنده . فعلى حين أن هيوم قد ذهب إلى أن أفكارا مثل الجوهر والعلية والخارجية والهوية إنما هى مجرد اختلاق من الذهن لأنها ليست معطاة فى أى انطباع ، فإن جرين قد بين أن هذه العلاقات «غير الحقيقية» هى التى تتيح إمكان أية معرفة على إطلاقها . فكون أى شىء حقيقيا أو غير حقيقى ، هو أمر لا يتوقف على أية واقعة أو معطى فى ذاته ، أو على إمكان أو عدم إمكان استخلاص أفكار من هذه الواقعة أو تلك ، وإنما يتوقف تماما على العلاقات القائمة بين الوقائع ، أو التى يمكن أن تدخل فيها الوقائع . «ففكرة مائة القرش ، من حيث هى مجرد فكرة . . . هى بلا شك مختلفة عن امتلاكنا لها ، لا لأنها غير حقيقية ، وإنما لأن العلاقات التى تكوّن الطبيعة الحقيقية للفكرة تختلف عن تلك التى تكون الطبيعة الحقيقية للامتلاك»[1] . فالأشياء ليست مقفلة على ذاتها ، تامة على نحو نهائى ، مستقلة بعضها عن البعض ، وإنما هى لا تصبح حقيقية إلا بقدر ما تخرج عن عزلتها وتشير إلى شىء غيرها . أى أن الأشياء ترتبط بعضها ببعض بعلاقات كثيرة ، وتتحكم أو تؤثر فى بعضها البعض على نحو متبادل ، وتتشابه أو تتباين ، وتتضارب فيما بينها ، وترتبط فى المكان أو الزمان ، وما إلى ذلك . وليس معنى ذلك أن الأشياء توجد أولا فى حالة تكون فيها معطاة على نحو محض ، وفى عزلة كاملة ، ثم تدخل فيما بعد فى علاقات بعضها مع البعض ، بل إن من المحال أن تُتصور أو يكون لها أى معنى أو أهمية بالنسبة إلينا دون هذه العلاقات . فإذا نزعت عن الأشياء علاقاتها فلن يكاد يبقى بعد ذلك شىء . ومن هنا كانت نظرية جرين القائلة إن حقيقة الأشياء لا قوام لها إلا ما يربط بينها من العلاقات . وبعد ذلك

---

(١) مقدمة «للأخلاق» ص ٢٤ .

يتحول هذا الرأى ، الذى توصل إليه عن طريق اعتبارات إبستمولوجية ، إلى مبدأ ميتافيزيقى ، دون أى برهان آخر خاص بهذا المجال الأخير على حدة .

كذلك تتميز أبحاثه التى تلى ذلك بهذه الصفة ذاتها ، وهى الاكتفاء بنقل مبدأ إبستمولوجى إلى مجال الميتافيزيقا . فالصيغة المبالغ فيها ، القائلة إن العلاقات هى قوام الحقيقة ، لا تكتسب معنى معقولا ، فى رأى جرين ، إلا إذا أضفنا إليها أن العلاقات لا تُعطى فى الأشياء ومعها ، وإنما هى تقرر أو تحدد عن طريق مبدأ معين للتوحيد. هذا المبدأ لا يمكن إلا أن يكون فاعلية الذهن . فالأشياء تتألف من علاقات ، والعلاقات تفترض مقدما وظيفة الذهن الرابطة . على أن ما يقرر العلاقات يختلف أساسا عن ذلك الذى تربط بينه العلاقات : فهو ليس شيئا ضمن الأشياء ، أو معطى ضمن المعطيات ، وإنما هو نفس شروط إمكان المعطيات على إطلاقها ، وشرط إمكان أى وجود ، إذ إننا بدون الوظيفة التوحيدية التشكيلية للذهن لا نستطيع أبدا أن نعلو على المادة المختلطة التى يأتى بها الإحساس. ومن السهل أن يلمح المرء هنا الأفكار الأساسية لكانت . فالعملية الرابطة للذهن هى بعينها الوحدة التركيبية للإدراك الذاتى synthetic unity of apperception عند كانت ، كما أن رأى جرين القائل إن هذا الفعل الرابط هو الذى يكوّن الحقيقة ، هذا الرأى إنما هو تعبير آخر عن قول كانت إن الذهن هو الذى يفرض على الطبيعة قوانينها .

وسرعان ما يظهر بعد ذلك ، بطبيعة الحال ، اتجاه إلى تجاوز موقف كانت الإبستمولوجى واستخلاص نتائج ميتافيزيقية تسير فى اتجاه الفلاسفة التالين لكانت ، ولا سيما هيجل . وقد اتجه المجهود الأكبر لجرين إلى التغلب على الثنائية التى وضعها كانت بين المظهر والشىء فى ذاته . وطبيعى أنه كان من المحال ، فى ضوء مذهبه القائل بأن العلاقات تسرى على كل شىء

وتكوّن كل شيء ، أن يقنع بعالمين لا تربطهما أية علاقة .وهكذا أوضح ه في مقابل هذه الثنائية ، أن فكرة الشيء فى ذاته تنطوى على تناقض مشابه لذلك الذى تنطوى عليه فكرة الانطباعات عند هيوم ، إذ كيف يمكن أن يدخل ما هو - حسب تعريفه - غير قابل للمعرفة ، فى أية علاقة مع ذهن عارف ؟ لو كان الشيء فى ذاته علة المظاهر ، لوجب أن يكون هو ذاته مظهرا ، على حين أن تعريفه ذاته ينص على أنه ليس كذلك ، ولو كان هو المادة الخام ، غير المشكلة على الإطلاق ، للتجربة ، لوجب أن يكون خلوا من أى تحدد عقلى .فالمادة المحسوسة المستقلة تماما عن التحديد الفكرى لا تعدو أن تكون « س » غير مرتبطة بشيء ، وبهذا الوصف لا يمكن أن تكون موضوعا للمعرفة ولا واقعة حقيقية . « فالإحساس المحض » تعبير لا يناظر شيئا فى الواقع ، وإنما هو ناتج عن تجريد مصطنع. وهكذا يقف جرين موقف المعارضة الشديدة للمذهب الحسى ، ويلمح أثرا باقيا من هذا المذهب حتى فى فكرة الشيء فى ذاته عند كانت . وهو يذهب إلى أننا ملزمون بأن ننسب إلى الإحساس شيئا من التحدد ، أعنى التعاقب والشدة ، وهذا يستتبع أن الفكر هو الشرط الضرورى لوجود هذه الوقائع المحددة ، وأن الإحساس المحض لا يمكن أن يكون عنصرا مكونا للعالم الفعلى .

وإذن ، فما هو هذا المبدأ الذاتى الذى هو أساس كل وجود موضوعى وشرطه ؟ هنا أيضا يسارع جرين إلى ترك نظرية المعرفة - أى المذهب الكانتى بمعناه الضيق - وينتقل إلى تطبيق تأملى نظرى يبدأ فيه ظهور أفكار منتمية إلى هيجل وباركلى . فمقابل الطبيعة - أى الطبيعة بوصفها نسقا من الأشياء المرتبطة فيما بينها - هو الروح ، ولكن ليس المقصود بالروح هو الذات الفردية منظورا إليها نفسيا ، ولا الوعى فى عمومه منظورا إليه معرفيا ، وإنما المقصود مبدأ ميتافيزيقى كلى ، أو وعى أزلى »

كما يفضل جرين أن يسميه . فالكون ، بوصفه نسقا ، كل عنصر فيه يرتبط بكل عنصر آخر ويفترضه مقدما ويفترض فيه ، يقتضى وعيا كليا شاملا لكل شىء ، يكون شرطا لوجوده ، ذلك هو وحدة الكثرة ، والهوية فى كل تغير للمظهر ، وعلاقة محتويات الإدراك العابرة بنسق الفكر ، وكذلك علاقة الأشياء والوقائع الجزئية بنسق العالم فى كليته . فهذا هو المبدأ المنظم الذى يبعث الوحدة وكل نوع من النظام ، وهو الكل الذى يجد فيه كل جزء مكانه المنطقى ، والكلى الذى يصبو إليه كل جزئى ، والذى يحتاج إليه ليكمل ذاته ، ولا يكون بدونه شيئا ، وهو الوحدة الإلهية التى تحمل كل شىء وتحفظه ، والتى يعيش فيها كل شىء ويتحرك ويجد وجوده . فهو العنصر الروحى المطلق ، الذى يعلو ويتجاوز ويسبق كل ما هو طبيعى ، والذى لا يوجد فى مكان ولا فى زمان ، واللامادى اللامتحرك ، الواحد أزلا مع ذاته . وواضح من ذلك أن للمبدأ الأول عند جرين أوجها متعددة ، فهو تارة العقل الكانتى ، وتارة أخرى الروح الهيجلية ، وتارة ثالثة إله باركلى . ونظرا إلى قوة الاتجاه إلى الألوهية عند جرين ، فإن الأخير من هؤلاء ، أعنى إله باركلى ، يظهر لديه كثيرا ، لا سيما فى فكرته عن حضور كل الأشياء (أو كل الأفكار ، كما كان باركلى خليقا بأن يقول) وتساميها فى الله ، ولهذا السبب كان فى تعاليمه سلاح رحب به اللاهوت المحافظ فى كفاحه ضد المذهب الطبيعى والمادى المنبثق عن العلم الطبيعى . ولقد لاحظ الكثيرون أن تجدد المثالية فى إنجلترا قد نشأ نتيجة المصالح الدينية والكنسية ، التى اتخذت من المثالية وسيلة للدفاع ضد تأثير الداروينية والتطورية الهادم للإيمان .

ومع ذلك ينبغى ألا تنسينا هذه الصفة التى تميزت بها الحركة المثالية حتى بدايتها ، أن تجدد الفكر الإنجليزى ، مهما كان قد استغل فى خدمة

أغراض لها طابع غير نظرى ، يدين بظهوره ، بنفس المقدار ، لحافز فلسفى أصيل . ولا شك أن هذا الحافز ظاهر عند جرين ، رغم أنه لم يكتسب عنده أساسا نظريا محضا ، وكان قبل كل شىء تعبيراً عن اهتمامه الذى كان أخلاقيا واجتماعيا فى أساسه ، والذى ربما كانت البواعث الدينية بدورها قد لعبت فيها دورا .

وتفضى ميتافيزيقا المعرفة وميتافيزيقا الوجود ، اللتان يتأملهما جرين من وجهة نظر واحدة إلى الأخلاق بمجرد أن ينتقل إلى بحث الوعى المتناهى . وعلى الرغم من النقد الذى وجه إليه أحيانا (مثل نقد ا . تيلور A. E. Taylor فى كتابه «مشكلة السلوك The Problem of Conduct» ص ٥٩ وما يليها) من أنه لاتوجد إلا هوة بين الميتافيزيقا وبين الأخلاق عند جرين ، فإن الأخلاق عنده تكوّن بالفعل جزءا عضويا من مذهبه . فما هو كل بالنسبة إلى الوعى الأزلى ، يكون فى البداية شيئا منقسما بالنسبة إلى الوعى المتناهى ، ولا يُدرك إلا من خلال التعاقب الزمنى ؛ ولكن بقدر مايكون الوعى المتناهى مدركا للكل ، مهما كان إدراكه هذا ناقصا ، فإنه يشارك ، بهذا القدر ، فى الوعى الإلهى . وعلى ذلك فالإنسان هو نقطة التقاء مركزين للوعى ، الزمنى والأزلى ، المتغير واللامتغير بصفة مطلقة . وتؤلف العلاقة بين هذين مشكلة من أعقد مشكلات فلسفة جرين ، ولا يمكن الزعم أنه وصل إلى أى حل مرضى لها . فهو يقول عن الوعى الفردى إنه الواسطة أو الإرادة بالنسبة إلى الوعى الكلى ، وإنه يشارك فى هذا الأخير على نحو ما ، ولكنه لا ينبئنا بشىء عن طريق هذه المشاركة سوى قوله إن الوعى الأزلى يُنقل إلينا فى الحدود التى تفرضها علينا أبداننا . ولقد حاول جرين ، الذى كان دائما واحدىّ النزعة عن اقتناع ، أن يتخلص من الثنائية الظاهرة هنا ، عن طريق افتراض أن الوعى الذى يبدو مزدوجا فى الظاهر ، لاوجود له فى الواقع ، وأن مايبدو لنا منه ناشئ كله عن عجز الذهن المتناهى عن فهم الوعى الواحد اللا منقسم فى

تمثل واحد . ولكن من الواضح أن هذا الافتراض يتهرب من الثنائية بدلا من أن يتغلب عليها :

ويتكرر مثل هذا الموقف فى الأخلاق بمعناها الصحيح عند جرين . بل إن مظاهر الثنائية هنا أوضح منها فى أى جزء آخر من مذهبه ، وذلك راجع إلى أنه كان فى مذهبه الأخلاق أشد تأثرا بكانت مما كان فى ميتافيزيقاه . وهو يتخذ نقطة بدايته من تلك الحاجات الخالصة كالدوافع والغرائز ، التى هى فى مجال الأخلاق مناظرة للاحساسات الخالصة فى المعرفة ، وهو يرى أنها بدورها تحتاج لكى تكتمل أو تتحقق إلى مبدأ يعلو عليها . والواقع أننا لاتكون لنا فى المجال البشرى حاجات خالصة أبدا ، بل يضاف إليها دائما وعى بها وبالأشياء المرتبطة بها . وهكذا يتضح لنا هنا أيضا ، كما اتضح لنا فى مجال المعرفة ، أن مايوصف بأنه موضوعى خالص ، ينطوى منذ البداية على إشارة إلى شىء ذاتى ، وأن الانتقال من الحاجة الخالصة إلى الوعى بالشىء الذى نحتاج إليه ، يفترض مقدما أن الحاجة تتمثل لذات تتميز عنها أساسا بأنها تظل ثابتة طوال تعاقب الحاجات المتغيرة . وهنا أيضا نجد ، كما وجدنا من قبل ، أن الذات تختلف عن العملية أو التعاقد ، الماثل أمامها ، وليست هى ذاتها مرحلة أو سلسلة من المراحل داخل هذا التعاقب ، وإنما هى شىء باق ثابت من وراء كل ذلك ، شىء تستقر فيه المراحل الجزئية المتعاقبة .

وإذن فالحاجة الخالصة ليست بذاتها شيئا ، وإنما هى تشير دائما إلى شىء أعلى ، أى إلى الفعل الأخلاقى ، وإلى مانعزوه دائما إلى أنفسنا ، ومانشعر بأننا مسئولون عنه . ويميز جرين تمييزا قاطعا بين الفعل الأخلاقى وبين الفعل الغريزى البحت ، ويسمى الأخير نفيا للأول . وهو يبين أنه ، على حين أن شروط أفعالنا قد تنشأ من المجال الطبيعى ، فإن بواعثنا لايمكن أن تنشأ من هذا المجال . فالباعث لنا على الفعل هو دائما عمل من أعمال الوعى

الذاتي ، وهذا لاينتمي إلى المجال الطبيعي وإنما إلى المجال الأخلاقي . فالمسئولية التي نضطلع بها عن الفعل هي التي تجعله أخلاقيا ، حتى لوكان الحافز إلى الفعل أو إلى التعجيل به مجرد حاجة حيوانية . ونحن ننسب الفعل إلى شخصيتنا ، والشخصية هي وحدة حاجاتنا المتعاقبة زمنيا ، أي أن هناك في جميع أفعالنا وعي يظل على ماهو عليه ، يمارس فاعليته على حاجات أصلها حيواني ، ويرتفع بها إلى مستوى المجال الأخلاقي . والهدف من كل هذه الأفكار ، التي لانستطيع هنا أن نتابعها في تفاصيلها ، هو التفرقة القاطعة بين العالم الأخلاقي وبين الظروف الطبيعية التي ينشأ منها ، والتي يظل مغلفا بها .

والإنسان هو موضوع الفعل الأخلاقي . وإنه لما يهم الأخلاق أكثر مما يهم الميتافيزيقا ذاتها أن يكون الإنسان منتميا إلى عالمين : فيكون ابنا للطبيعة وفي الوقت ذاته مخلوقا لله . وفكرة وجود جوانب تجريبية وجوانب عقلية في الإنسان هي سمة أخرى من السمات الكانتية المنبثة في مذهب جرين الأخلاقي . فنظرا إلى وجود مبدأ إلهي فعال في الإنسان ، لايستطيع الإنسان أن يقنع بالوجه الطبيعي لحياته فحسب ، وإنما يصبو على نحو متزايد إلى الحياة الأعلى الموجودة فيه . وتدفعه القوى اللامتناهية الكامنة فيه إلى أن يحقق ذاته الأصيلة ويبلغ غايته الأخلاقية عن طريق كفاح مستمر . وعلى ذلك فالفرض الذي تُبنى عليه كل حياة أخلاقية هو المبدأ الإلهي الذي لايحقق ذاته إلا في شخصيات إنسانية . وماهية الشخصية المتناهية إنما هي كونها علة حرة ، شأنها شأن الوعي الأزلي . فكل حادث طبيعي منحصر في نسق علي ، وهو نتيجة حادث سابق وعلة حادث لاحق . ومالم نبلغ مستوى المعرفة ، فإننا لانستطيع أن نصل إلى تجربة للعلية الحرة ، أي لعلة يمكنها إحداث معلولات دون أن تكون هي ذاتها نتيجة لعلة سابقة . ورغم اندماج الإنسان ، في جانبه الحيواني ، بالشروط

الطبيعية ، فإنه يستطيع ، بوصفه كائنا عارفا ، أن يرتفع بنفسه فوق الطبيعة ويتحكم فى ذاته . ويكون الإنسان فاعلا حرا بقدر ماتكون لديه ، على خلاف الحيوانات العجماوات ، معرفة ، ومعرفة بذاته (أى يكون عارفا بذاته بوصفه عارفا) ، ومن الواضح هنا أيضا أن جرين لم يحل مشكلة علاقة الحرية البشرية بالحرية الإلهية ، وإنما اكتفى بتأكيد الحرية البشرية عن طريق تشبيهها بالحرية الإلهية ، وهكذا قال فى استسلام « علينا أن نقتنع بالقول إن الأمر كذلك ، مهما بدا فيه من غرابة ». [١]

وعندما يصل جرين إلى المهام والغايات العينية للحياة الأخلاقية ، يلتزم الطريق الذى حدد معالمه كانت وفشته . فالقيمة المطلقة للشخصية الإنسانية هى مبدؤه الأول ، الذى يتلو منه شرط المساواة والإخاء بين جميع الناس . فليس لأحد أن يسعى وراء أى خير ، سواء لنفسه أو لأى شخص غيره ، بوسائل قد تنال من خير الآخرين . وليس لأحد أن يحكم على الناس المختلفين بمعايير مختلفة . ولما كان لكل شخص إنسانى قيمة مطلقة ، فمن الواجب أن تعامل الإنسانية فى كل فرد على أنها غاية على الدوام ، لا على أنها وسيلة . ولا يمكن تحقيق الخير بمعناه الصحيح إلا إذا كان لكل شخص كيانه الذى يلتزم كل شخص آخر بالاعتراف به واحترامه . وقوام التقدم الأخلاقى إنما يكون فى إدراكنا المتزايد للحقيقة القائلة إن الغاية الحقيقية للإنسان لا تكون فى المظاهر الخارجية للخير ، وبالتالى لا تكون فى الفضائل التى نكتسب بها هذا الخير الخارجى ، وإنما تكون كلها فى الفاعلية الفاضلة منظورا إليها بوصفها غاية فى ذاتها . فالموضوع الوحيد الذى هو أساسى وله قيمة مطلقة ، بالنسبة إلى الإنسان ، هو كمال الشخصية الأخلاقية منظورا إليه على أنه تحقيق للذات الأصيلة .

---

(١) مقدمة للأخلاق ، القسم ٨٢ .

ولقد أدرك جرين أن الفكرة الأساسية فى هذا المثل الأخلاقى الأعلى ، الذى وجد أعلى تعبير عنه ، فى العصور الحديثة ، فى المثالية الألمانية ، كانت موجودة ولها أثرها فى كل من أفلاطون وأرسطو ، (اللذين أشار إليهما صراحة) ؛ ولكن على الرغم مما عزاه إلى الفلسفة اليونانية من قيمة رفيعة ، فقد رأى أن المسيحية ، عندما أدخلت مصادرات المساواة والإخاء بين البشر (وهى فكرتها الاجتماعية المميزة) ، قد وسعت المجال الأخلاقى إلى حد بعيد ، وإن لم تكن قد غيرت المثل اليونانى الأعلى . ومن ثم فقد أعطى مكان الصدارة للمثل المسيحى الأعلى ، ورأى أنه يمثل خطوة عظيمة الأهمية إلى الأمام .

وإن مذهب جرين الأخلاقى ليمثل ، فى تطور الفلسفة فى إنجلترا ، انشقاقاً أشد وتغييراً أعمق من أى شىء حققه فى المجال النظرى بمعناه الضيق : فهو فى الأخلاق قد ضرب على وتر لم يسمع من قبل فى إنجلترا أبدا . ففى مذهبه الأخلاقى ، كما فى نظرية المعرفة عنده ، نراه يهاجم المذهب التجريبى ، ويرى أن رسالته فى الحياة ، والخدمة التى سيقدمها إلى عصره ، إنما هى الحملة على أخلاق اللذة ، إلى جانب ما عرضه من أفكاره الخاصة . فكيف يمكن تحقيق الغايات الرفيعة للمثل الأخلاقى الأعلى إذا لم يكن لسلوك الإنسان من مصدر سوى طلب اللذة وتجنب الألم ؟ إن اللذة ، بما هى كذلك ، لا ارتباط لها بالأخلاق ، مثلما لا ترتبط بها الحاجة بما هى كذلك ؛ وهى لا تكتسب دلالة أخلاقية إلا عندما تدخل فى علاقة مع وعى يعرفها بوصفها لذة ؛ وعندئذ لا تعود لذة مجردة ، وإنما تتحول وترتفع إلى مستوى أعلى ، وتغدو عنصراً فى الحياة الأخلاقية . وبالمثل فإن مجرد إضافة اللذة إلى اللذة ، وموازنة مقدار منها بمقدار آخر ، هو عمل لا معنى له ، بل هو عمل مستحيل ، إذ إن اللذة بما هى كذلك ، مجردة من الموضوع الذى تتعلق به ، والشروط التى تظهر

فيها ، تكون غير محددة على الإطلاق ، وبالتالى لا يمكن إدراكها بوصفها حساً محضا. ومن الجائز بالفعل أن يقترن بلوغ الهدف المرغوب فيه باللذة ، ولكنها لا يمكن أن تكون هى ذاتها موضوعا للرغبة ، وإن طابع اللذة فى الخير الذى نصل إليه ليتوقف على خيرية هذا الخير ، وليست هذه الخيرية هى التى تتوقف على ما تجلبه من لذة . وهكذا يرفض جرين مذهب اللذة بأكمله بوصفه غير مقنع من الوجهة النظرية ، وله نتائج خطرة من الوجهة العملية .

وبعد هذا الرفض القاطع لمذهب اللذة ، يكون مما يدعو إلى الاستغراب حقاً أن نرى جرين يعترف بالفضل العملى الرفيع الذى أسداه مذهب المنفعة إلى الأخلاق . فهو ، مع إنكاره قضية مذهب المنفعة القائلة إن الخير الأسمى هو أكبر كمية ممكنة من اللذة ، قد اتفق رغم ذلك مع بنتام فى مصادرته القائلة بأكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ، واعتقد أن مذهب المنفعة قد تمكن ، بفضل هذا التمييز ، من القضاء على الفوارق الطبقية ، ومن تنمية الحاسة الاجتماعية ، والمساهمة فى حل مشكلات الإصلاح الاجتماعى والسياسى . بل إنه تخيل صيغة للنظرية النفعية مطهرة من أساسها القائم على فكرة اللذة . هذا التحول الملحوظ من الأخلاق الكانتية ، التى تقصر اهتمامها على النزوع أو الاستعداد ، إلى التقدير النفعى على أساس النتائج ، يحدث فى الباب الرابع من كتابه « مقدمة للأخلاق » ، دون أن يكون قد ظهر فى الأبواب السابقة أى أثر ملحوظ له . وربما كان للمؤثرات الخارجية دور فى إحداث هذا التغيير . وعلى أية حال فإن مذهب المنفعة قد وجد فى شخص جون ستورت مل وفى مؤلفاته المعاصرة ، تجسدا رفيعا ونبيلا فى آن واحد ، وبالتالى مقبولا تماما لمفكر له ذهن مثالى ، لاسيما إذا كانت له ميوله الاجتماعية والإنسانية مثل جرين .
وهكذا فإن مثالية جرين الأخلاقية ، على الرغم من معارضتها الشديدة

لمذهب السعادة النفعى على أسس إبستمولوجية وميتافيزيقية ، قد اتفقت مع هذا الأخير عندما وصلت إلى مرحلة البحث فى المطالب الأخلاقية بصورة عينية ، وتغلغلت فى المذهبين معا روح إنسانية واجتماعية أصيلة[1]. ومع ذلك لا يسع المرء إلا أن يشعر بأن تلك النقاط التى تسامح فيها جرين مع مذهب المنفعة ، مهما كان من نبل الباعث إليها ، قد أدخلت عنصرا غريباً غير منسجم فى التركيب العام لفلسفته ، وأن الرجل الذى كانت نقطة بدايته هى إدراك عدم كفاية فلسفته القومية ، وأخذ على عاتقه أن يعلن لمواطنيه حقيقة جديدة تماما بالنسبة إليهم ، أحس بها إحساسا عميقا ، لم يتمكن بعد هذا كله من التخلص تماما من الماضى فى تفكيره الخاص . وظل نفس العدو الذى تصدى لمحاربته ، والذى هاجمه بنجاح باهر ، ظل فى صدره غير مهزوم تماما . ولم يكن جرين أول من وضع تمييزا قاطعا بين الأخلاق المثالية عند الألمان وبين مذهب المنفعة القومى ، وإنما كان أول من فعل ذلك هو برادلى فى كتابه « دراسات أخلاقية Ethical Studies » (١٨٧٦ ، ولكن هذا الكتاب لم يلق انتباها كبيرا فى ذلك الوقت) .

أما فلسفة جرين السياسية ، فإنها ، على خلاف فلسفته الأخلاقية التى عرضها فى كتاب أنتوى نشره وأعد معظمه بالفعل للنشر ، قد وصلت

---

(١) أما القول مع هبهوس (فى كتابه « النظرية الميتافيزيقية للدولة Metaphysical Theory of the State » ، ١٩١٨) إن جرين قد احتفظ بنزعته الإنسانية على الرغم من مثاليته الميتافيزيقية ، فهو قول يكشف عن سوء فهم غريب للروح الحقيقية للمثالية، بحيث لا يمكن أن يعزى إلا إلى عقلية زمن الحرب . ولقد حاول ج . هـ . موير هيد من قبل أن يزيل أثر سوء الفهم هذا ، فكتب فى ١٩١٥ (فى « الفلسفة الألمانية فى علاقتها بالحرب German Phil. in relation to the War » س ٣٩) « علينا ألا نبحث فى الأسس الفلسفية للنزعة العسكرية السائدة اليوم ، لا فى الهيجلية ، وإنما فى رد الفعل العنيف على الفلسفة المثالية بأسرها ، التى حدث بعد وفاة هيجل بقليل » . (انظر أيضا مجلة Mind ، المجلد الثالث والثلاثين ، ١٩٢٤ ، س ٢٣ وما يليها — الناشر) .

إلينا فى صورة محاضرات أشرف على نشرها شخص آخر من بين مخلفاته. ومن ثم فإن أهميتها الفلسفية أقل . فمذهبه فى المجتمع وفى الدولة هو مجرد امتداد لمبادئه الأساسية للأخلاق فى مجال الحياة الاجتماعية . فالفرد والدولة يفترض كل منهما الآخر ويتحكم فيه ؛ ولا يمكن تحقيق الشخصية الأخلاقية إلا فى المجتمع ومن خلاله . ولكن رغم أن جرين أكد العامل الاجتماعى بقوة ، واعترف بما فيه الكفاية بأهمية الدولة ، فإنه هنا أيضاً يتوقف كعادته فى منتصف الطريق . ذلك لأن فكرة الشخصية الأخلاقية التى أخذها عن كانت وفشته ، والتى عُمِّقَت إلى حد بعيد ، لم تمنعه من العودة إلى الفردية المأثورة عن الإنجليز ؛ فظل يضع الفرد ، منظورا إليه على أنه مستقل وحر ، قبل الأفراد المنتمين إلى مرتبة أعلى ، كالمجتمع ، والدولة ، والأمة . وهكذا فإن عدم تحرره تماما من قيود التراث القومى قد حال بينه وبين استخلاص تلك النتائج الجريئة التى استخلصها هيجل . وليس من الممكن تفسير ضآلة تأثير هيجل فى فلسفته الأخلاقية إلى هذا الحد الذى يدعو إلى الدهشة ، إلا فى ضوء الحالة السياسية فى إنجلترا . ولا بد لنا ، لكى نصادف اعترافا غير متحفظ بالنظرية الهيجلية فى الدولة ، من أن ننتظر حتى يظهر بوزانكيت وغيره من الأفراد الذين هم أحدث عهداً فى هذه المدرسة .

ورغم ذلك ، فإن جرين قد تجاوز الأفكار الإنجليزية الشائعة عن الدولة بكثير . فقد أكد بوجه خاص أن الدولة لا ترتكز على القوة ، وإنما على الإرادة الحرة لأفرادها . صحيح أن القوة يكون لها تأثيرها فى تكوين الدول ، ولكن ذلك يكون دائما على أساس حقوق موجودة من قبل ومعترف بها من قبل . والفكرتان لا انفصال بينهما : فالقوة تنبثق من الحقوق وتؤدى إلى مزيد من الحقوق ، وهى بالتالى ليست إلا وسيلة لخلق الحقوق وحفظها . وفضلا عن ذلك فإن غاية الدولة هى حماية الحياة

الأخلاقية لأفرادها وضمان هذه الحياة لهم ، عن طريق تهيئة الظروف التى تستطيع فيها الشخصية الأخلاقية أن تزدهر وتحقق ذاتها ، ومن هنا فإن القوانين هى الشروط الضرورية لهذا التحقيق للإنسان بوصفه كائنا أخلاقيا عاقلا . وإذن فليس لنا أن ندهش إذ نجد لدى جرين اتجاها إلى النزعة السليمة والعالمية . أما كون الدول لازالت تتخذ من الحرب أداة فى سياستها، فإن ذلك لم يكن فى نظره دليلا على ضرورة الحرب ، بل على انحطاط مستوى الحياة الأخلاقية فحسب . أما عن النزعة العالمية ، فإنها لا تسعى إلى تحطيم الدولة ، وإنما تشمل القومية فى داخلها ؛ وكلما اقتربت الأمة من المثل الأخلاقى الأعلى للدولة ، قلت حاجتها إلى خوض غمار حروب مع أمم أخرى ، لأن نفس القوانين الأخلاقية التى تتحكم فى حياة الأفراد فى المجتمع تسرى بالمثــل على العلاقات السياسية المتبادلة بين الأمم .

ولقد كانت مكانة جرين البارزة فى أولى مراحل الحركة المثالية ، والتأثير القوى الذى أحدثه ، راجعاً إلى الإعجاب بشخصيته العظيمة ، وإلى نجاحه الباهر بوصفه معلما جامعياً . فهو قد أحيا الحركة بطاقته العقلية ، وأحيا تعاليمها بنبله وقوته الأخلاقية ، وبذلك رفع ما كان يمكن أن يظل مجرد نظرية ، إلى مرتبة القوة الروحية الحية . على أن وفاته المبكرة قد قطعت الطريق بقسوة على كل ما كان يمكن أن تحدثه شخصيته مباشرة من تأثير ، ولما كان هو ذاته لم ينشر أى مؤلف طويل فيما عدا مقدمتيه إلى هيوم ، فقد بدا من المرغوب فيه جمع مخلفاته الأدبية ونشرها . وقد اضطلع بهذه المهمة أقرب تلاميذه إليه ، وهو رتشارد ليويس نتلشيب Richard Lewis Nettleship (١٨٤٦ – ١٨٩٢) الذى أضاف إلى طبعته عرضا عاما لحياة جرين وأعماله . ولقد كان نتلشيب من المتحمسين فى تعليم المثالية الجديدة ، إذ إنه وضعها منذ نعومة أظفاره ، إن جاز هذا التعبير :

فقد التحق بكلية « جويت » و « جرين » بوصفه باحثاً ، وظل فيها زميلا حتى وفاته · وكان يشاطر جويت تبجيله لأفلاطون ، وتعلقه بروح الفلسفة الأفلاطونية ، وهو تعلق أدى به إلى استطلاع معالمها ، لا لغرض أكاديمي بحت ، بل من أجل تنشيط مستمعيه وقرائه عقلياً . فأفلاطون كان بالنسبة إليه من الرجال المثاليين ، وكان مرشدا إلى الاستقامة والنبل وحكمة الحياة ، ومبشرا بنظرة إلى العالم ما زالت صحيحة ، وستظل إلى الأبد كذلك ، وهي نظرة ينبغي على كل جيل ، إذا شاء أن يتملكها ، أن يتدبرها من جديد . وكان موقفه ، في مذهبه الفلسفي ، مشابها لموقف جرين ، ليس فقط في اتجاهه العام ، بل في التفاصيل أيضا إلى حد بعيد . وقد تجسدت فيه القوى الأخلاقية والعقلية التي أشعت من جويت وجرين بأصالة وقوة تفوق تجسدها في أي شخص غيره ، وكان أفضل أعماله ، مثلهما ، هو تدريسه الشفوي ، وما كان يتجلى فيه من حرارة القول وتعمقه وحدة الذهن . وكان تأثيره أعمق وأبقى بكثير مما قد يستدل المرء عليه من كتاباته القليلة . ولقد نشر هو ذاته ، إلى جانب طبعته لمؤلفات جرين ، بحثا واحدا هو « نظرية التعليم (التربية) في جمهورية أفلاطون The Theory of Education in Plato's Republic » (في مجلة Hellenica ، ١٨٨٠) . أما كتاباته الأخرى فقد نشرت كلها من مخلفاته بعد وفاته المبكرة الأليمة في نفس السن الذي توفي فيه أستاذه جرين ، وقد نشر هذه المؤلفات ا . ك . برادلي ، مع تقديم عرض عام لحياته ، في ١٨٩٧ [1] .

---

(١) « محاضرات ومخلفات فلسفية Philosophical Lectures & Remains » ، في مجلدين (أعيد طبع المجلد الثاني في ١٨٩٨ بعنوان « محاضرات من جمهورية أفلاطون Lectures on the Republic of plato » ، الطبعة الثانية) ، وقد ترجم نتلشيب جزءا من المؤلف الخاص بالمنطق في الترجمة الإنجليزية لكتاب لوتسه Lotze « مذهب في الفلسفة System of Phil. » نشره بوزانكيت (١٨٨٤) .

القسم الثالث ـ الهيجليون

إدوارد كيرد Edward Caird

(١٨٣٥ — ١٩٠٨)

[تعلم فى جلاسجو ، وسانت ألدروز ، وكليه باليول فى أكسفورد . كان فيما بين ١٨٦٤و١٨٦٦ زميلا ومدرسا بكلية « مرتن Merton » بأكسفورد ؛ وفيما بين ١٨٦٦ و١٨٩٣ أستاذاً للفلسفة الأخلاقية فى جلاسجو ؛ وخلف جوبت فى ١٨٩٣ فى وظيفته عميد كلية باليول ، اعتزل العمل سنة ١٩٠٧ . مؤلفاته : « عرض نقدى لفلسفة كانت A Critical Account of the Phil. of kant » (طبعة مراجعة فى مجلدين ، ١٨٨٩ ، بعنوان « الفلسفة النقدية عند كانت The Critical Phil. of Kant) ؛ و « هيجل » ١٨٨٣ (سلسلة الكلاسيكيات الفلسفية فى مكتبة بلاكوود Blckawood's Philosophical Classics) ؛ « الفلسفة الاجتماعية والدين عند كونت The Social Phil. & Religion of Comte » ١٨٨٥ ؛ « مقالات فى الأدب والفلسفة Essays on Literature & Phil. » فى مجلدين ، ١٨٩٢ ؛ تطور الدين The Evolution of Religion » (محاضرات جيفورد) فى مجلدين ، ١٨٩٣ ؛ « تطور الإلهيات عند الفلاسفة اليونانيين The Evolution of Theology in the Greek Philosophers » (محاضرات جيفورد) ، فى مجلدين ، ١٩٠٤ ، ترجم إلى الألمانية فى ١٩٠٩ . انظر : حياة إدوارد كيرد وفلسفته The Life & Phil. of Edward Caird » تأليف السير هنرى جونس Sir Henry Jones و ج . هـ . موبرهيد ، ١٩٢١] .

كان الرائد التالى المعظم للمثالية فى إنجلترا بعد جرين هو إدوارد كيرد . ولقد كان سنه مقاربا لسن جرين ، وأصبح صديقا لجرين وهو

لم يزل تلميذا فى أكسفورد ، وبدأ عمله فى التدريس بعد سنوات قلائل من بداية عمل جرين فى التدريس أيضاً . ومن هنا فقد كان تعيينه فى جلاسجو فى ١٨٦٦ أمرا له أهميته العظمى فى نشر الحركة المثالية ، إذ جعل لها مركزين قويين : فقد جعل كيرد من جلاسجو معقلا للمثالية فى اسكتلنده . وهكذا بدأ ما يمكن أن يسمى بحركة تطويق للفلسفات السائدة ، فتولت أكسفورد ، أساسا ، مهاجمة التفكير التجريبى والتطورى عند مل وبين وسبنسر وداروين وهكسلى ، ووجهت جلاسجو هجومها ، فى المحل الأول ، إلى مذهب هاملتن الذى كان يسيطر عندئذ على الجامعات الاسكتلندية . وفى هذا الصدد أحدث كيرد انقلابا : فعندما ترك جلاسجو ليخلف جويت عميدا لباليول ، بعد سبعة وعشرين عاما من الكتابة والتدريس ، كان قد أنشأ جيلا كاملا من الهيجليين الشبان ، الذين خلفوه فى السيطرة على الأرض التى غزاها ، ووسعوها . وبعودته إلى أكسفورد ملأ أخيرا تلك الثغرة التى خلفتها وفاة جرين المبكرة ، وأعاد الحركة المثالية إلى الكلية التى بدأت فيها ، ودعمها هناك بشخصيته القوية وشهرته اللامعة .

ولقد كانت المهمة الملقاة على عاتق كيرد فى توطين الفكر الألمانى بإنجلترا مهمة فريدة فى نوعها . فقد كان سترلنج قد أتم العمل الرائد الأول ، غير أن الجهد المضنى الذى بذله فى كفاحه من أجل استخلاص معنى تفكير هيجل والاهتداء إلى مرادفات إنجليزية لمصطلحاته ، قد ترك القناع الذى يحيط بتفكير هيجل هذا على ما هو عليه ، إلا بالنسبة إلى فئة قليلة من الأذهان اللماحة . أما جرين فكان تفكيره أكثر استقلالا من أن يتيح له تقديم عرض واضح أمين لتعاليم كانت وهيجل . صحيح أن هذه التعاليم قد دخلت فى إطار مذهبه ، غير أن من الصعب أن يميزها

المرء ، داخل هذا الإطار ، الواحد عن الآخر ، أو أن يفرق بينهما وبين الأفكار التى استمدها جرين من مصادر أخرى ، أو بينها وبين تفكيره الخاص ؛ كما أن أسلوبه الغامض المركز جعل قراءته أمرا عسيرا على أية حال . أما الممثلون المتأخرون للحركة ، مثل برادلى وبوزانكيت وماكتجارت ، فقد وسعوا الفكر الألمانى وحوروه إلى حد يستحيل معه القول إن مهمتهم كانت تقتصر على توصيل مضمون هذا الفكر إلى الإنجليز بأى قدر من النقاء . وهكذا فإن كيرد ، الذى كان يقل عن هؤلاء إلى حد بعيد فى تقيده بأفكاره المذهبية الخاصة ، كان هو الوسيط أو الموصل الحقيقى لتفكير كانت وهيجل . ولكنه لم يضطلع بهذا العمل بروح الموضوعية الجافة التى يتصف بها المؤرخ المحض ، وإنما أقبل عليه بحماسة وشغف المريد والداعية المخلص ، فتصرف بطريقة فذة فى ذلك الكنز الذى آل إليه ، وسك منه عملة متداولة يسهل على كل شخص استعمالها بعد ذلك . بل إن كيرد وحده هو الذى يرجع إليه الفضل ، لأول مرة فى إشاعة استخدام جميع الصيغ والتعبيرات المثالية بين جميع أفراد جيل الكانتيين والهيجليين الإنجليز ، وإشاعة السخرية منها بين خصومهم . ولقد كانت لديه قدرة فذة على التعبير عن أمور عسيرة غامضة بلغة واضحة سلسلة بديعة ، وأدى تحويله لالتواءات كانت وألغاز هيجل إلى أسلوبه المشرق الوضاء ، إلى زيادة قدرة اللغة الإنجليزية على التعبير الفلسفى ، فضرب بذلك مثلا لمواطنيه فى كيفية الكلام عن مثل هذه الأمور والكتابة فيها .

وقد توج كيرد هذا كله بشخصية رائعة لها مواهبها الفريدة ، غنية بالخصال التى تجذب أذهان الشباب وتأسرها — من حماسة وانفعال وإخلاص شديد لقضية عظيمة ، وسلاسة التعبير وحرارته ، فضلا عن القدرة الأدبية الرائعة التى أشرنا إليها منذ قليل . فهو فى إنجلترا يمثل أنقى

وأفضل نمط تجسدت فيه روح الهيجلية ، وربما نصها إلى حد ما . ولقد تجنب كيرد القيام بأية محاولة من شأنها إضفاء ثبات قطعي على مذهب هيجل ، أو فرضه على الناس قسرا ، أو تشويهه وتبديده ، وإنما استهدف أن ينشر بين الناس ، وينقل إلى الآخرين ، روح مذهب هيجل وماهيته ، اللذين امتلك كيرد ناصيتهما واستوعبهما أكثر من كل من عداه تقريباً — دون أن يكون له من هدف سوى خدمة الحقيقة وبعث حياة جديدة فى الفلسفة . لقد بلغ ذهنه من الحيوية ومن الامتلاء بالثقافة القومية والأجنبية حدا جعله لا يرضى بأن يقسم يمين الولاء للتعاليم الحرفية لأى أستاذ بعينه . فلم يكن هيجل بالنسبة إليه إلا آخر وأنضج تعبير عن نظرة مثالية إلى الأمور ظلت حية منذ أيام اليونان ، لا بين كبار الفلاسفة فحسب ، بل عند الأدباء المبدعين أيضاً . وإن كتابه « مقالات فى الأدب والفلسفة » ومحاضرات جيفورد التى ألقاها فى موضوع الإلهيات عن فلاسفة اليونان ، لتشهد باتساع أفق نظرته إلى المثالية بوصفها روحاً باقية يُعترف فيها بكل ما هو رفيع ونبيل وجميل فى الإنسان ، ويتحقق فيها على أكمل وجه — وهى روح كانت حية فى العصر الوثنى القديم ، مثلما كانت حية فى المسيحية ، وفى دانتى وجوته ، وفى روسو ووردسورث وكارليل . ولقد كانت مثالية هيجل شيئا عاشه الفيلسوف مثلما علمه ، ولم تكن نصا جامدا أو نسقا من الأفكار المجردة ، وإنما قوة من قوى الحياة ، تجدد الإنسان من الباطن .
ولم يبدأ الاكتساح الظافر للحركة المثالية الإنجليزية إلا عندما أضفى عليها كيرد ، زعيمها المعترف به بعد وفاة جرين ، روحا منشطة استمدها من ذهنه الرفيع ، وأذاعها على القاصى والدانى بكلماته القريبة إلى الأفهام ، وجمع حوله حلقة من التلاميذ الذين تشربوا نفس الروح ، وضمنوا استمرار عمله . والحق أن أى معلم للفلسفة لم يغرس فى ذلك الوقت مثل ما غرسه إدوارد كيرد من البذور المثمرة ، ولم يثر ما أثاره من الحماسة ، ولم يلق ما لقيه من الإعجاب والاحترام .

فإذا تأملنا كتاباته ، امكان أول ما يلفت أنظارنا فيها هو أن حوالى ٢٠٠٠ صفحة قد كرست لكانت ، على حين لا يوجد عن هيجل إلا كتاب صغير شعبي إلى حد ما ، وعلة هذه الحقيقة الغريبة هى اقتناعه بأن أهم ما فى هيجل يمكن أن يُفهم أولا ، بمزيد من الوضوح ، عند كانت . وإن كلمة « فندلبَنت » Windelband المشهورة التى قال فيها إن فى فهم كانت تجاوزا له ، لتصلح تعبيرا عن اقتناع كيرد هذا ، إذا ما أضفنا إليها أن هذا التجاوز ينبغى أن يسير فى اتجاه هيجل . فقد كان يقيس مذهب كانت فى كل نقطة ، بالمعيار الهيجلى ، ويتعسف فى تطبيق المقولات الهيجلية عليه ، ويبين المواضع التى كان لا يزال ينوه فيها بالاتجاهات الفكرية القديمة ، تلك التى كان يحمل فيها البذور الخفية للمثالية المطلقة . ولقد كان نقده لكانت موجها أساسا ضد مظاهر الثنائية التى يحفل بها مذهب كانت ، وضد التمييز والفصل الذى طالما تكرر لدى كانت ، بين عناصر التجربة والفكر ، وتلك التجريدات والتحديدات التى هى مميزاته السطحية . ومن جهة أخرى فقد رأى أن ما كان يسعى إليه كانت حقاً لم يكن تلك العناصر المفككة والمتقابلات والنقائض التى لا ترُفَع ، وإنما هو التوفيق بينها وتجاوزها فى وحدة فكرية أعلى ، رغم أن كانت ذاته كان كلما أوغل فى السعى إلى هذا الهدف الأخير ، ازداد ابتعادا عنه وهكذا رأى كيرد أن مأساة المذهب الكانتى إنما تكون فى هذا الصراع الدائم بين هدف كانت الحقيقى وما أنجزه منه بالفعل ، بين هذا السعى إلى الوحدة وذلك التعلق بالثنائية ؛ ولم يتحقق التحرر من هذا الصراع إلا فى مذهب هيجل الرائع .

وهكذا ننتقل من المثالية النقدية إلى المثالية المطلقة . فتلك الوحدة التى سعى إليها كانت ، والتى لم يبلغها إلا نادرا (كما فى الجزء الخاص بالإدراك الذاتى التى نسند نتالى transcendental apperception)

ليست هي الوحدة المجردة التي توجد من وراء كل الفروق ، وإنما هي وحدة لا تعبر عن نفسها إلا في هذه الفروق ومن خلالها . وبدون تلك الفكرة الرائعة ، فكرة الهوية مع الاختلاف، لا يستطيع الفكر أن يتقدم خطوة واحدة نحو الحقيقة الفلسفية . فإذا ما وضعنا الوجود واللاوجود ، أو أي متضايفين آخرين ، كلا مقابل الآخر ، فلن نستطيع أن نقول إنهما مختلفان أو إنهما في هوية . ولا تكمن حقيقتهما في اختلافهما ولا في هويتهما ، وإنما في هويتهما مع اختلافهما . فالاختلاف لا يقل أهمية عن الوحدة ، إذ إن الوحدة المطلوبة في الفلسفة هي وحدة فردية تظل محتفظة بنفسها ، ليس فقط على الرغم مما يكمن فيها من اختلاف ، بل في هذا الاختلاف ذاته ومن خلاله ، ولا تتجاوز الأضداد والخلافات إلا لتنحل ثانية إلى أضداد وخلافات أعلى ، ثم تسترجع ذاتها مرة أخرى على مستوى أعلى من هذا . تلك هي الوحدة العضوية التي يتعين علينا أن نراها معبرّة عن الكون . وهي المبدأ الروحي الكامن في كل الأشياء ؛ أي هي « المطلق » .

على أنها ليست هي المطلق منظورا إليه على أنه شيء ثابت ، مكتمل تماما ، مقفل على ذاته غير قابل لأي تطور ، وإنما على أنه عملية حية أو دينامية تكشف عن نفسها بطريقة ديالكتيكية . ونظرا إلى أن كيرد قد أخذ عن هيجل ديالكتيكه ونظر إليه على أنه النبض الحي لكل وجود وكل فكر ، فقد اتخذ موقفا مضادا تماما لموقف جماعة الهيجليين الأحدث منه عهدا ، بقيادة برادلي ، الذين وجدوا أن الديالكتيك هو ذلك الجزء من مذهب هيجل الذي لم يكن في وسعهم الانتفاع بشيء منه ، والذين نظروا إلى المطلق ، بالتالي ، على أنه سكوني static . ففكرة « الكون الثابت Clock univesrse» عند برادلي لم تكن مقبولة لدى المثالية كما فهمها كيرد ، مثلما أنها لم تكن مقبولة لدى البرجماتية التي ذاعت وشاعت

قرب نهاية حياته . ولقد كانت فكرة التجدد الخلاق المستمر للكون مشتركة بينه وبين البرجماتيين ؛ وكانت هذه هى نفس الفكرة التى نشرها برجسون بطريقته الجذابة قبل وفاة كيرد بقليل . وهكذا يتضح لنا السبب الذى تزايدت من أجله أهمية فكرة النمو أو التطور فى فلسفة كيرد ، حتى أصبحت هى الفكرة الرئيسية فى كتابيه الآخيرين . ولهذا السبب ذاته لم يسعه إلا أن يبدى شيئا من العطف على فلسفة التطور الواسعة الآفاق عند معاصره سبنسر ، مهما كان من معارضته للجزء الأكبر منها ولكل الاتجاه التجريبى الإنجليزى الذى كان سبنسر آخر ممثل هام له . ذلك لأنه شعر بوجود تقارب وثيق بين التصاعد الديالكتيكى للمقولات الهيجلية وبين فكرة سبنسر فى التفاضل (أو التنوع) والتكامل ، وفى إعادة التجميع وإعادة التنظيم المستمر لعناصر الأشياء . وفى وسعنا أن نلمح بسهولة ، فى تعريفه للنمو development ، ذلك المركب الذى سعى إلى إيجاده بين هيجل وسبنسر ، أو على الأصح ، صبغه لسبنسر بصبغة هيجلية : « فالنمو عملية تفاضل (أو تنوع) وتكامل فى آن واحد ؛ أى أنها عملية يزداد فيها الاختلاف دواما ، لا على حساب الوحدة ، ولكن على نحو من شأنه تعميق الوحدة أيضا »[1] وكذلك قوله : « إن النمو عملية يصعب وصفها بلغة متسقة منطقيا . ففيها يتغلغل الاختلاف والوحدة كل منهما فى الآخر على نحو وثيق تماما ، غير قابل لأى انفصام »[2]. كذلك كان موقفه من كونت والوضعية الذى عرضه فى بحث منفصل ، كما عرضه فى فصل خاص من كتابه « تطور الدين » ، يتصف بنوع من العطف والإشفاق . فرغم أنه لم يستطع أن يقبل الوضعية بوصفها نظرة نهائية إلى الأشياء ، فقد سلم بأنها خطوة نحو تكوين مثل هذه النظرة ، أو جزء من الأساس اللازم لها . أما التجريبية الجديدة منها والقديمة ، وفلسفة الموقف الطبيعى عند ريد وهاملتن ، فلم يقبل منها شيئا .

(١) « تطور الدين » المجلد الأول ص ٥٧٥ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٧١ .

ويستطيع المرء أن يجد لدى كيرد عنصرا هيجليا آخر، إلى جانب الديالكتيك وكثرة استخدام تنظيمه الثلاثي للأفكار، هو تفاؤل هيجل الظافر فيما يتعلق بقدرتنا على المعرفة، والجرأة المعرفية للتفكير الذي لا يمكن أن يوضع له حد، والذي يجرؤ حتى على انتزاع قناع الغموض عن «المطلق» ذاته. ففي كل تفلسف له نلمس دائما ثقته المطلقة في قدرات العقل، وهذه الثقة هي التي ألقت عليه نضارة وحيوية أدت به إلى احتقار روح العجز التي يتصف بها مذهب الشك وروح الاستسلام التي تتصف بها اللاأدرية. كذلك كانت الصوفية، التي تختصر الطريق الموصل إلى المطلق، منفّرة في نظره. فحيث يضيء نور العقل كل شيء. تتبدد سحب الصوفية المعتمة.

وتتناول كتابات كيرد، فيما عدا استثناءات قليلة، تاريخ الفلسفة - فنها كتابه الجبار عن كانت (وهو أدق وأشمل وأعمق ما كتب عنه في الإنجليزية)، وبحثه الصغير القيم عن هيجل؛ ونقده البارع لكونت؛ وكتاب كبير إلى حدما عن تطور فكرة الله بين الفلاسفة اليونانيين؛ وبضعة مقالات قصيرة عن دانتي، وجوته، وروسو، ووردسورث، جُمعت كلها، بالإضافة إلى مقال عن المذهب الديكارتي[1]، في «المقالات» (١٨٩٢). ولم يكن أي مقال من هؤلاء مجرد تمرين في كتابة الأبحاث العلمية، وإنما كان الموضوع يقارن في كل الأحوال بمذهب هيجل، وكانت كتابته في هذه الموضوعات تحفل بالروح الهيجلية. أما مؤلفاته الأقرب إلى الصبغة المذهبية فلا تشمل إلا بحثا في الميتافيزيقيا[2]، ومحاضرات جيفورد التي ألقاها في موضوع تطور الدين. وتعبر هذه الأخيرة عن فلسفته الدينية، التي ينبغي علينا إيضاح أفكارها الأساسية.

---

(١) نشر أولا في الطبعة التاسعة من «دائرة المعارف البريطانية» المجلد الخامس، ١٨٧٦؛ وأعيد طبعه في الطبعة الحادية عشرة.

(٢) نشر أولا في الطبعة التاسعة من «دائرة المعارف البريطانية» المجلد ١٦، ١٨٨٣، وأعيد طبعه في «المقالات».

كان كيرد يهدف ، كمعظم الهيجليين الأوائل ، وكأخيه « جون » بوجه خاص ، إلى صبغ الميتافيزيقا الهيجلية بصبغة مذهب الألوهية ، واستخدامها في خدمة الإيمان الديني . ولقد كان بطبيعته عميق التدين ، على خلاف الهيجليين المتأخرين مثل برادلي وبوزانكيت وماكتجارت ؛ وكان يؤمن بأن المسيحية هي أعلى تحقق للوعي الديني . ومع ذلك فقد أبقى نفسه بمعزل عن الاتجاهات المحافظة المتعصبة الضيقة الأفق ، واحتفظ ، حتى في الأمور الدينية ذاتها ، بحرية التفكير الجديرة بالفيلسوف الحق . ورغم أن فلسفته الدينية مبنية على الأفكار الهيجلية وتعبر عن نفسها من خلالها ، فإن فكرة التطور عند سبنسر تلعب فيها دورا كبيرا ، بعد صبغها بصبغة هيجلية . وهو يعرف الدين بأنه وعي متفاوت الدرجات ، بتلك الوحدة اللامتناهية التي تكمن من وراء كل انقسام للمتناهي ، لا سيما انقسامه إلى ذات وموضوع ، وهكذا يعرف الله بأنه مبدأ الوحدة في كل الأشياء ، وبأنه كائن واع بذاته متحكم في ذاته . فهو « المطلق » واللامتناهي ، ولكنه مع ذلك ليس علوا لا يُعرف (وهنا يرفض كيرد فكرة « اللامتناهي » عند ماكس مولر ، كما يرفض فكرة « اللامعروف » عند سبنسر في نفس الوقت) ، وإنما هو يوجد تماماً في حدود عالم المعرفة المعقولة ، ذلك لأن اللامتناهي الذي هو خير ليس مجرد سلب للمتناهي ، ولا يتحدد سلبياً فحسب ، بوصفه ما يعلو على المتناهي ، وإنما هو الشرط الإيجابي للمتناهي ، وهو تحققه واكتماله ، ومن هنا وجب أن يكون الفكر قادرا على الوصول إليه . ففي الموجود الإلهي وحده تصل الأشياء المتناهية إلى حقيقتها الحقة وتكتسب دلالتها بوصفها عناصر يتكشف بها المبدأ الأعلى ويحقق ذاته فيها . فالدين كالعلم والفلسفة ، إنما هو سعي إلى الكلي الكامن من وراء الجزئي ، أو الواحد من وراء الكثرة ، غير أن الدين إنما يكون كذلك على مستوى أعلى ، والعلم والفلسفة على مستوى أدنى . وعلى ذلك فإن الإنسان ، بوصفه كائنا عاقلا ، إنما هو كائن ديني . وفي كل وعي عاقل

تكون فكرة الله ، بوصفه الوحدة النهائية للوجود والمعرفة ، ماثلة وفعالة :
وللإنسان ، إلى جانب قدرته على التأمل خارجه فى الإدراك الحسى للعالم
المحيط به ، وداخله فى معرفته بذاته ، قدرة أخرى على النظر إلى أعلى ،
إلى الموجود الإلهى الذى يوحد العالمين الخارجى والباطن وينبئنا بوجوده
فى كليهما . وما الدين فى أساسه إلا المعقول ، وذلك فى أعلى صوره على
الأقل ، إذ إن الدين الذى ينبثق عن الشعور أو عن الإيمان الأعمى فحسب ،
لا يكون قد حقق فكرته الكاملة ، التى لا تكون ممكنة إلا على مستوى
العقل . وما ذلك العقل إلا العقل الهيجلى ، الذى يسود هذا المجال مثلما
يسود غيره . فالدين عنده ، إذن ، هو بهذا الوصف مذهب فى شمول
الألوهية pantheism ، مهما كان من رغبته فى تجنب هذه النتيجة . أى أن
العالم هو الله ، والله هو العالم . وليس الله هو القوة العالية التى قالت بها
الأديان الوضعية ، وليس كائنا خارجا عن العالم أو مغايرا له ، تدركه
بالإيمان ، وإنما هو نقطة القمة فى تأمل نظرى للكون ، وأعلى التصورات
فى الفلسفة النظرية التأملية . وإن المرء ليفتقد ، فى هذا الدين العقلى
المحض ، الشعور بالعلو وما يلازمه من خشوع ، وهو العلو الذى لم يستطع
كيرد أن يضفيه على فكرته عن الله ، رغم إيمانه الصادق . وهكذا كانت
هيجليته أقوى من تجربته ذاتها .

ولقد تحكمت الهيجلية أيضا فى نظريته فى تطور الدين . فالصور المتنوعة
للحياة الدينية ، كما تتكشف فى التاريخ ، إنما هى خطوات فى تطور
« الفكرة » الدينية ، وهى مراحل تمر بها الفكرة فى عملية الصيرورة التى
تطرأ عليها عبر الأزمان ، وبين الشعوب . وهو يميز بين ثلاث مراحل
للوعى الدينى — الموضوعية والذاتية والمطلقة ، وهى تناظر المراحل
الثلاث فى تطور الإنسان ، وهو التطور الذى تتحكم فى الإنسان خلاله
فكرة الموضوع أولا ، ثم فكرة الذات ، ثم فكرة الله بوصفه المبدأ
الموحد لهذين . وتتمثل هذه المراحل الثلاث منظورا إليها من الوجهة

التاريخية ، فى مذاهب تعدد الآلهة polytheism ، وشمول الألوهية pantheism والمسيحية على التوالى . فعقيدة المسيح هى التحقق الأعلى للفكرة الدينية . وهى الطور الذى يكتمل فيه الوعى الدينى ، والمرحلة التى تشتمل فى ذاتها على كل المراحل الأخرى وتستوعبها وتتسامى بها .
ومن الواضح أن كيرد كان هنا ، كما كان فى غير ذلك من المواضع ، يقتفى أثر أستاذه الألمانى العظيم ، الذى اتخذ من الدعوة إليه غاية وهدفا لحياته .

جون كيرد John Caird

(١٨٢٠ — ١٨٩٨)

[شقيق إدوارد كيرد . كان قسيسا فى الكنيسة الأسكتلندية . عين فى ١٨٦٢ أستاذا للاهوت فى جامعة جلاسجو ، وفى ١٨٧٣ نائبا لرئيس الجامعة ومديرا لها . نشر الكتب الآتية : « مدخل إلى الفلسفة الدينية An Intro. to the Phil. of Religion » ١٨٨٠ ؛ « واسبينوزا » ١٨٨٨ (فى سلسلة بلاكوود لكلاسيكيات الفلسفية) ترجم إلى الألمانية فى ١٨٩٣ .

مؤلفات نشرت بعد وفاته . « خطب جامعية University Addresses ١٨٩٨ » ؛ و « مواعظ جامعية Univ. Sermons ١٨٩٨ » ؛ و « الفكرة الرئيسية للمسيحية The Fundamental Idea of Christianity » محاضرات جيفورد) مع بحث تذكارى بقلم « ا . كيرد ، ١٨٩٩ » .

انظر : « ذكريات عن المدير كيرد Memoir of Principal Caird تأليف س. ل . وار C. L. Warr ، ١٩٢٦] .

كان جون كيرد ، شقيق إدوارد كيرد الذى كان يكبره بكثير ، والذى كان لاهوتيا بارزا وواعظا مرموقا ، ذا ميول هيجلية واضحة ظهرت فى كتابه « مدخل إلى الفلسفة الدينية » ، وهو أهم كتاباته الفلسفية . بل إنه قد دعا إلى الهيجلية من فوق منبر الكنيسة ، وكان له دون شك نصيب

كبير فى تغلغلها فى الدوائر اللاهوتية باسكتلنده . ولقد كان كأخيه خطيبا وكاتبا لامعا ، وكانت له مقدرة تفوق مقدرة أخيه ذاتها فى تحرير أفكار هيجل من الأغلال التى قيدها بها هيجل ، وإضفاء تعبيرات شعبية غير متخصصة عليها . كذلك كان الشقيقان متشابهين فى مذهبهما . فقد التزمت الفلسفة الدينية عند جون حدود الهيجلية بدقة . وكانت فلسفته هذه تؤثر المخاطرة الفكرية التأملية على عزوف مذهب اللاأدرية عن الحكم عند هاملتن ومانسل وسبنسر ؛ كما أعلن فى فلسفته معارضته للمحاولة التى قام بها التجريبيون لتعريف الدين من خلال أولى مراحله وأدناها ، فأكد أن قيمة أى دين لا تقاس إلا بأعلى فكرة تحقق فيها . وهذه « الفكرة » سابقة على جميع الصور التى تبدت فيها الحياة الدينية ، وهى تكوّن أساسا لها كلها ، بحيث لا يمكن فهم تاريخ الدين إلا فى ضوئها . أما تلك العناصر الذاتية اللاعقلية — من خوف وأمل وعاطفة وخرافة — التى رأى التجريبيون أنها هى العناصر الأساسية للدين ، فإن قيمتها أقل بكثير من العنصر العقلى ، مهما كان لها من أهمية تاريخية أو غيرها . فالقوة الدينية على التخصيص إنما هى العقل، ومن الواجب أن يتحدد طابع الدين وماهيته، لا بعمق الشعور ، وإنما بالمعرفة والبصيرة النفاذة . وهنا تتخذ المعقولية عند جون كيرد طابعا أصرح مما كان لها عند أخيه .

وهو يرفض فكرة الإله الخارج عن العالم ، أو الإله الذى خلق العالم ومازال يحكمه من خارجه . وإنما الله هو أعمق ماهية للعالم ، تلك الماهية التى تشتمل على جميع الأشياء المتناهية وتتغلغل فيها بوصفها روحها المطلقة . فالإنسان هو كائن متناه ومشارك فى حياة الله فى آن واحد ، ومن ثم فهو مواطن فى عالمين ، الروحى والطبيعى . من هنا كانت طبيعته تتسم بذلك القلق والشقاق الدائم الذى لا نجد له فى عالم الحيوان نظيرا . هذا الانفصام الذى تتصف به الطبيعة البشرية قد يجد له دواء مؤقتا فى الحياة الأخلاقية ،

غير أن هذا ليس دواء نهائيا ، إذ إننا لا نصل فى الحياة الأخلاقية إلى بداية ذلك الزوال للذات الفردية ، وذلك التوحيد بين حياتنا وبين ذلك المجال الدائم الاتساع ، مجال الحياة الروحية التى تتجاوزها ، وهما أمران لا يتحققان بأكمل صورة إلا فى الدين . فالدين هو المجال الذى يختفى فيه نهائيا التعارض بين الطبيعى والروحى ، بين الفعلى والمثالى ، والذى لا يعود فيه المثل الأعلى اللامتناهى غاية لا تتحقق،وإنما يصبح شيئا متحققا بالفعل. وهكذا فإن كل تفكير دينى عند كيرد إنما يهدف إلى التوفيق والتوحيد بين الإيمان والمعرفة ، بين الدين والفلسفة ، وأهم من ذلك كله ، إلى زيادة كمال عقيدة المسيح بالهيجلية ؛ أما الفروق العميقة بين هذين ، فهو يدعها جانبا دون أن يعيرها انتباها .

أما جون واطسون John Watson (ولد فى ١٨٤٧)[١] أستاذ الفلسفة الأخلاقية فى جامعة «كوينز» ، بولاية كنجستن (فى كندا) ، فقد كان تلميذا الأخوين كيرد ، وكان أسكتلنديا مثلهما . وقد اقتصرت معظم كتاباته — وهى عديدة ، نشرت كلها فى جلاسجو — على عرض الموقف المثالى والتوسع فيه ، والتعريف بأبرز ممثليه الألمان . أما مؤلفاته المذهبية (وهى « المسيحية والمثالية Christianity & Idealism ١٨٩٦ ؛ و « الأساس الفلسفى للدين The Philosophic Basis of Religion » ، ١٩٠٧ ؛ و « تفسير التجربة الدينية The Interpretation of Religions Experience » ، ١٩١٢ ، فى مجلدين ، وهذا الأخير نشر لمحاضرات جيفورد) ، فتتعلق فى المحل الأول بفلسفة الدين ، التى يقف فيها — كما فى سائر المجالات — موقفا أقرب إلى الأخوين كيرد منه إلى أى مصدر آخر .

وليام والاس William Wallace

(١٨٤٤ — ١٨٩٧)

[تعلم فى سانت أندروز وكلية باليول بأكسفورد ؛ وأصبح زميلا فى كلية مرتون Merton بأكسفورد سنة ١٨٦٧ ؛ وخلف جرين فى كرسى الفلسفة الأخلاقية بأكسفورد

(١) وتوفى عام ١٩٣٩ . [المترجم]

من ١٨٨٧ إلى ١٨٩٧ . مؤلفاته : «منطق هيجل The Logic of Hegel» وهو مترجم من « دائرة معارف العلوم الفلسفية » لهيجل ، ١٨٧٤ (الطبعة الثانية في مجلدين ، ١٨٩٢ — ١٨٩٤) ؛ والمذهب الأبيقوري «Epicureanism» ، ١٨٨٠ ؛ و «كانت» ، ١٨٨٢ (سلسلة بلاكوود للكلاسيكيات الفلسفية) ؛ (حياة شوبنهور Life of Schopenhauer » ، ١٨٩٠ ؛ «فلسفة العقل عند هيجل Hegel's phil. of Mind» ، مترجم من (دائرة معارف العلوم الفلسفية) ، مع خمس مقالات تصديرية ، ١٨٩٤ :
مؤلفات نشرت بعد وفاته : « محاضرات ومقالات في اللاهوت الطبيعي والأخلاق «Lectures & Essays on Natural Theology & Ethics» ، نشره ا. كيرد ، مع مقدمة فيها ترجمة لحياة ولاس ، ١٨٩٨]

كان ولاس ، وهو اسكتلندي بدوره ، ينتمي إلى الجيل الأول من تلاميذ هيجل الذين تجمعوا في العقد السابع من القرن الماضي حول جويت وجرين وإدوارد كيرد . وقد تحكم هؤلاء الأساتذة إلى حد بعيد في تعليمه الفلسفي . وساعدوا على تحديد اتجاه تفكيره المتأخر ومحتواه . ولقد كان ولاس من أول وأقدر مترجمي هيجل ومفسريه ، وساهم في محاضراته وكتاباته معا بدور بارز في تفسير المثالية الألمانية . ولقد بدأت عملية إتاحة مؤلفات هيجل الرئيسية للطلاب الإنجليز في ترجمات موثوق بها ، وهي العملية التي لم تبدأ إلا أخيرا بترجمة لكتاب « المنطق الأكبر »[1] ، بدأت هذه العملية بترجمة لكتاب « المنطق » الأصغر ، وأعقبه ، بعد فترة طويلة ، كتاب « فلسفة العقل » (الجزآن الأول والثالث من « دائرة المعارف » لهيجل) ولقد لقي كتاباه عن كانت وشوبنهور إقبالا واسعا ، ونقل أفكار هذين المفكرين إلى عدد كبير من القراء . وكان ولاس يتمتع بقدرة نادرة على تخليص الحجج الفلسفية من اللغة المحيرة المغرورة التي يعبر بها المتخصصون عنها ، وعلى إعادة التعبير عنها بأسلوب أدبي سلس .

---

(١) « علم المنطق عند هيجل Hegel's Science of Logic » ترجمة جونستون وستروذرس Johnston & Struthers ، في مجلدين ، ١٩٢٩ .

مشرق . ورغم أنه كان من أخلص تلاميذ هيجل ، فإنه لم يكن يحجم أبدا عن تغيير نصه ليزيد المعنى وضوحا . ومن الجائز أن أحدا لم يقم بمثل المجهود الذى قام به ولاس فى تذليل صعوبة دراسة هيجل فى إنجلترا . فقد خلع على هيجل ثوبا جديدا ، جعله أقرب إلى النفوس والعقول فى بلد يكره اللغة الثقيلة الغامضة التجريدية ولا يثق بها .

ولكن رغم أنه كان على وجه العموم يسير فى أعقاب هيجل ، فقد كان أكثر استقلالا من أن يرتاح إلى مذهب محكم الإغلاق . ولقد كان يفتقر إلى ذلك الحافز التأملى الذى اكتسبه كثير من الهيجليين الإنجليز من هيجل ذاته ، وكان يؤثر دراسة فكرة واحدة وإيضاحها بالنظر إليها من زوايا عديدة ، على جمع عدد من الأفكار فى مذهب واحد . ويظهر ذلك بوضوح فى تفسيره لهيجل ، الذى يتخذ شكل أبحاث لمشكلات خاصة ، تُقلَّب وتُختبر من جميع أوجهها ، وهى أبحاث تتصف بالحيوية والدقة الشديدة ، ولكن الكثير منها كان جزئيا غير مترابط ، فيؤدى ذلك إلى عدم إظهار وحدة تفكير هيجل وإحكامه بما فيه الكفاية . ولكن ، على الرغم من استقلال ولاس وعزوفه عن وضع تعاليم ثابتة ، واعترافه بإمكان وجود طرق متعددة توصل إلى المثالية ، فإن إيمانه بحقيقة النظرة المثالية كان راسخا عميقا . وكان يرى أن ضيق الفلسفة الإنجليزية المنطوية على ذاتها لا يمكن التغلب عليه « بالأيديولوجيات » الفرنسية ، أو بأفكار عصر التنوير السطحية ، وإنما بذلك الدواء الأقوى الذى تقدمه المثالية فى الصورة التى بلغتها فى ألمانيا . « فالمثل الذى ضربه لنا الألمان قد نجح فى توسيع أفكارنا عن الفلسفة وتعميقها : أى فى جعلنا ننظر بمزيد من التقدير إلى وظيفتها ، وندرك أنها فى أساسها علم ، وأنها علم الحقيقة العليا »[1]

---

(١) « مقدمة لدراسة فلسفة هيجل Prolegomena to the Study of Hegel's Phil. » ، الطبعة الثانية ، ص ١٣ من المقدمة .

ولا يتصف أى كتاب مما نشره هو ذاته بالصفة المذهبية . وهكذا لا نستطيع أن نعرف ما كان يقول به هو ذاته من التعاليم إلا من خلال محاضراته ومقالاته التى نشرت بعد وفاته ، والتى تتناول الفلسفة الأخلاقية والسياسية والدينية قبل كل شىء . ولقد كانت فكرته الرئيسية ، فى المجال الأول من هذه المجالات الثلاثة ، هى التعاون الاجتماعى . أما فى المجال الثانى فكان يفضل ديمقراطية حرة ، مع ميول اشتراكية واضحة ، وكانت الدولة فى نظره هى التنظيم الأعلى الذى يوحد كل الأشكال الأدنى للتجمع الاجتماعى ويشتمل عليها . أما فى فلسفة الدين فقد كان قريبا كل القرب من الأخوين كيرد ، ولاسيما من تفسير جون كيرد النظرى التأملى للمسيحية . فقد كان التجسد ، الذى لم يعده واقعة تاريخية منفردة ، وإنما رآه حقيقة أزلية ، يعنى بالنسبة إليه التجلى المنظور لكمون الله فى الإنسان ، وللروحى فى المادى ، والأزلى فى الزمانى . فالإنسان ليس مجرد ناتج للطبيعة ، كما يقول الماديون ، ولا مجرد ابن للسماء ، كما يقول الأفلاطونيون ، وإنما هو نتاج مشترك لعوامل طبيعية وروحية . غير أن الطبيعة والروح هما حقيقة واحدة منظورا إليها تارة من الظاهر وتارة من الباطن . فالألوهية التى توجد فى الإنسان بالقوة وتحيا فيه ، ترفعه فوق مستوى النظام الطبيعى الذى هو جزء منه ، وتُكسبه سيطرة عليه وتحررا منه . وهكذا تسفر المثالية عند والاس ، كما هى الحال عند معظم الهيجليين الأوائل ، عن مذهب فى الألوهية ، وتبدو دعامة للدين وأداة له .

ديفيد جورج ريتشى David George Ritchie

(١٣٨٥ — ١٩٠٣)

[تعلم فى إدنبرة وكلية باليول فى أكسفورد . أصبح فى ١٨٧٨ زميلا فى كلية «يسوع Jesus» ، ثم مدرساً فى باليول بأكسفورد من ١٨٨٢ إلى ١٨٨٦ ؛ وفى المدة من ١٨٩٤ إلى ١٩٠٣ أصبح أستاذاً للمنطق والميتافيزيقا فى سانت أندروز . مؤلفاته : « معقولية التاريخ The Rationality of History » فى « مقالات فى النقد الفلسفى

Essays in Philosophical Criticism « ، اشرها. ست A. Seth ور . ب. هولدين R. B. Haldane ، ١٨٨٣ ، « الداروينية والسياسة Darwinism & Politics » ، ١٨٨٩ ؛ « مبادئ تدخل الدولة Principles of State Interference » ، ١٨٩١ ؛ « دارون وهيجل ، مع دراسات فلسفية أخرى Darwin & Hegel, With other Philosophical Studies » ، ١٨٩٣ ، « الحقوق الطبيعية Natural Rights » ، ١٨٩٥ ؛ « دراسات فى الأخلاق السياسية والاجتماعية Studies in Political & Social Ethics » ، ١٩٠٢ ؛ « أفلاطون » ، ١٩٠٢ .

وقد نشر له « ر. لاتا R. Latta » بعد وفاته ، كتاب « دراسات فلسفية Philosophical Studies » ، مع بحث تذكارى ، ١٩٠٥] .

كان ريتشى من أولئك الذين كانوا يدينون بتحولهم للمثالية إلى اتصالهم الشخصى بجرين . ولقد تلقى أول تعليم فلسفى له على يد فريزر وكالدروود فى إدنبره ، غير أن تفكيره لم يتخذ وجهته النهائية حتى دخل جو الحياة العقلية فى أكسفورد فى أواسط العقد الثامن . فى ذلك الوقت كان أرنولد توينبى (١٨٥٢ — ١٨٨٣) ، الاقتصادى والمصلح يعمل بنشاط هناك ، وكان إيمانه المتحمس بالاشتراكية ، الذى لم يعبر عنه فى قاعة المحاضرات فحسب ، بل فى خدمات متفانية قدمها خارج الجامعة — كان هذا الإيمان يقدم للجيل الجديد من طلاب الجامعة والدراسات العليا مثلا رائعا للشعور بالمسئولية الاجتماعية . وهكذا فإن ريتشى ، الذى كان فى اتجاهه العام ومثله العليا قريبا من ذهن توينبى وجرين قد نضج فى صحبتهما ، وبفضلهما قبل غيرهما ، واتخذ فى نضجه وجهة سارت به فى اتجاه البحث العملى ، كالفلسفة الأخلاقية والاجتماعية والسياسية ، التى كرس لها كل كتاباته تقريبا . لقد كان هدفه الأول هو إيضاح هذه الميادين وتنظيمها عن طريق مقولات المثالية الجديدة ومبادئها . وليس معنى ذلك أنه تجاهل مشكلة إيجاد أساس نظرى لها : فقد كان فى هذا الصدد أشد تمسكا بالهيجلية من جرين . ذلك لأنه تلقى من هذا الأخير

الحافز الذى دفعه فى اتجاه المثالية بوجه عام، أما فيما يتعلق بالمضمون الخاص لمثاليته، فقد كان يرجع فى معظم الأحيان إلى هيجل نفسه مباشرة. وهذا واضح حتى فى أول مؤلفاته، الذى تناول فيه مشكلة « معقولية التاريخ »، أو إمكان قيام فلسفة للتاريخ — وهى مشكلة نادرا ما خاضها الإنجليز — وناقش جميع أطرافها من وجهة نظر هيجلية، هذا على الرغم من أنه لم يتوسع فى هذا البحث إطلاقا فيما بعد. كذلك حرص على أن يوضح، بطريقة فلسفية، العلاقة بين الأصل والقيمة، وبين المنهجين التاريخى والمنطقى، وأوضح مرارا أن مسائل الواقع ينبغى أن تظل دائمة منفصلة عن مسائل القيمة، إذ إن تفسير واقعة على أساس أصلها هو أمر لاصلة له بقيمتها: وكان يرى أن لهذا المبدأ أهمية عظمى فى كل تفكير عن الأخلاق والدين والمجتمع والدولة، ولكنه طبقه بوجه خاص فى نقده للمذهب التطورى: فالتطوريون، الذين يقصرون اهتمامهم على بحث أصل الشىء، والتتابع الزمنى لأحواله، عاجزون تقريبا عن إدراك مغزاه.

أما فى آرائه فى المنطق ونظرية المعرفة والأنتولوجيا فقد كان أقرب إلى المذهب المطلق منه إلى مذهب الكثرة الذى تتصف به المثالية الشخصية، واتفق إلى حد بعيد مع آراء برادلى فى الواحد والكثير، والفردى والكلى، والمظهر والواقع، ودرجات الواقع، وما إلى ذلك. وفى نظريته فى الدولة، عارض المذهب الفردى الشائع فى المدرسة الإنجليزية القومية. فالدولة فى نظره كل عضوى، له حق العلو على المجتمع والأفراد، والتدخل على نطاق واسع فى شئون الآخرين. وعلى الرغم من أنه كان يؤيد قيام شكل ديمقراطى للحكومة، فإنه لم يكن غافلا عن نقط الضعف فى المذهب البرلمانى الليبرالى، ومبدأ الاقتراع العام، وطالب باختيار السياسيين المسئولين عن طريق معيار أرستقراطى هو النزاهة والمقدرة أما

فى بقية التفاصيل فقد كان يشارك جرين ميله الواضح إلى الاشترا
وإن لم يكن قد بناها بالطبع على أية أخلاق المنفعة ، وإنما على مبد
الإنسان الأخلاقية ، واستمدها من المبدأ المثالى القائل بالذات الاجـ
ومسئولية هذه الذات تجاه الجماعة . ولم تكن رسالته هى الرفاهة والسـ
وإنما التوازن الاجتماعى والفاعلية الاجتماعية .

ولما كان تفكير ريتشى يتحرك كله تقريبا ، كما هو واضح ، فى
المشكلات والحلول المعروفة المميزة للهيجلية الإنجليزية ، فربما كان الـ
السريع السابق كافيا . غير أن هناك مسألة أخرى ينبغى ملاحظتها ، إ
تدل على خروجه على النمط المألوف ؛ ذلك لأن المدرسة المثالية قد هـ
الداروينية ، والمذاهب المبنية عليها ، بقوة منذ البداية ، وقد أعطى
سترلنج عن هيجل إشارة الهجوم ، وكان كثير من تبعوه يعدون
الداروينية واجبهم الخاص إزاء عصرهم وبلدهم . أما بحث ريتشى
« دارون وهيجل » [1] ، الذى جمع فيه بين هذين الخصمين معا
أحدث ضجة هائلة فى الأوساط الفلسفية . ومن الطبيعى أن المحاولة ا
التى بذلها لإظهار وجود علاقة باطنة بين فكرة التطور البيولوجية و
التطور الهيجلية ، وبالتالى لإدماج الداروينية فى المذهب المثالى —
المحاولة كان مقضيا عليها بالإخفاق منذ البداية . أما المشكلة الخاصـ
تعرض لها ريتشى فكانت مشكلة الانتقاء الطبيعى ، التى حاول أن
بنظرية معقولية الواقع عند هيجل . فبقاء الأصلح يعنى أن ماله قيمة
أى قدر معين من المعقولية هو وحده الفعلى أو الحقيق ، وزوال الأ
يناظر العلو على العامل السلبى فى الديالكتيك الهيجلى . ولا جدال

---

(١) طبع أولا فى « أعمال الجمعية الأرسطاطالية Proceedings of the Aristotelian Society » المجلد الأول ، ١٨٩١ ، وأعيد طبعه فى ١٨٩٣ فى كتاب يحمل نفس العنوان .

محاولة ريتشى بعث الانسجام بين أكبر قوتين عقليتين فى القرن الماضى قد انحرفت كثيرا عن الطريق السديد. غير أن اهتمامه بداروين قد جعل له مع ذلك بصيرة صادقة فى نقطة واحدة : فقد رأى أن تطبيق المقولات البيولوجية على الحياة الاجتماعية للانسان لا يمكن أن يتحقق دون بحث نقدى فى العلاقات المحددة التى تسرى على المجال الجديد . فمهما كان من فائدة أو أهمية تطبيق مبدأ الانتقاء ، فإن من واجبنا أن نتذكر أن المجتمع البشرى لا ينطوى على مجرد صراع من أجل الوجود ، كذلك الذى نراه فى عالم الحيوان ، وإنما على صراع مخالف تماما ، له ظروف أكثر تعقيدا بكثير . فنظير المبدأ البيولوجى فى المجال البشرى هو المنافسة الصناعية والتجارية ، والتنظيم التكنولوجى لأحوال المعيشة ، والظروف الاجتماعية والتعليم وما إلى ذلك . والتطور الاجتماعى يرتكز على التعاون ، لا على سحق الأقوى للأضعف . وبانتهاج ريتشى لهذه الطريقة فى التفكير ، ارتفع فوق مستوى مذهب التطور الطبيعى إلى ما أسماه بمذهب التطور المثالى ، وبهذا الاتجاه العام ساهم فى التفكير اللاحق بدور أنجح كثيرا من الدور الذى ساهمت به محاولته الخاصة لتوسيع نطاق المثالية عن طريق إيجاد تلك الرابطة غير الطبيعية بين الأفكار الهيجلية والداروينية .

السير هنرى جونس Sir Henry Jones

(١٨٥٢ — ١٩٢٢)

[تعلم فى ويلز وفى جامعة جلاسجو على ا . كيرد . عين فى ١٨٨٣ محاضرا فى الفلسفة فى أبرستويث Aberystuyth : وفى ١٨٨٤ أصبح أستاذا للفلسفة فى بانجور Bangor ؛ وفى ١٨٩١ أصبح أستاذا للمنطق واللغة الإنجليزية فى سانت أندروز ؛ وخلف ا . كيرد فى كرسى الفلسفة الاخلاقية بجامعة جلاسجو فى ١٨٩٤ .

مؤلفاته : « الكائن العضوى الاجتماعى The Social Organism » ، فى « مقالات فى النقد الفلسفى » ، نشرها ا . ست ور . ب . هولدين ، ١٨٨٣ ؛ « براوننج بوصفه معلما فلسفيا ودينيا Browning as a Philosophical & Religious Teacher » ، ١٨٩١ ؛ « عرض نقدى لفلسفة لوتسه A Critical Account of the Phil. of Lotze » ، ١٨٩٥ ؛ « المثالية بوصفها عقيدة عملية Idealism as a Practical Creed » ، ١٩٠٩ ؛

«الإيمان العملي لمصلح اجتماعي The Working Faith of a Social Reformer» عـ
١٩١٠ ؛ «السلطات الاجتماعية Social Power» ، ١٩١٣ ؛ «مبادئ المواطنة
The Principles Citizenship» ؛ «حياة ا . كيرد وفلسفته The Life
& Phil. of E. Caird» (بالاشتراك مع ج . هـ . مويرهيد) ، ١٩٢١ ؛ «إيمان
يتساءل A Faith that Enquires» (محاضرات جيفورد) ١٩٢٢ .

انظر ذكريات قديمة «Old Memories» (ترجمة ذاتية لحياته) ، ٩٩٢٢ .
«حياة السير هنري جونس ورسائله Life & Letters of Sir Henry Jones»
تأليف هنرنجتن H. J. W. Hetherington ، ١٩٢٤ ، ذكريات عن هنري جونس مقال
كتبه ج . هـ . مويرهيد ، في «أعمال الأكاديمية البريطانية Proceedings of the
Britich Academy» ، المجلد العاشر ؛ «قاموس السير القومية Dict. of
National Biography» ، ١٩٢٢ — ١٩٣٠] .

كانت فلسفة جونس ، بقدر ما كان لها من مضمون محدد ، مثالية
هيجلية بالصورة التي أضفاها عليها كيرد . فمنذ اللحظة التي طلب فيها العلم
على أستاذه العظيم ، وهو طالب شاب وافد إلى جلاسجو من ويلز ، اعتنق
مذهب الحركة الجديدة وكرس نفسه لها بكل ما في طبيعته المتحمسة من
قوة . وظل طيلة حياته تلميذا مخلصا لكيرد ، الذي كان يدين له بكل شيء
تقريبا . ولقد كان يدرك أنه ليس مفكرا أصيلا ، لذلك عد نفسه واعيا
وحارسا لكنز ثمين ، هو النظرة المثالية إلى كل الأشياء ، التي أخذ على
عاتقه أن يذيعها بين أكبر عدد ممكن من الأذهان ويبثها فيهم . فالمثالية
كانت هي اليقين الفلسفي الوحيد ، الذي يتعين حفظه مصونا ، على الرغم من أن
أسسها يمكن أن توسع ومضمونها يمكن أن يطبق بنجاح في ميادين متزايدة
للنشاط الإنساني . وكان تحقيق هذا التوسيع والتطبيق هو المهمة التي
كرس لها جونس جهده ، وهي مهمة حققها على أفضل وجه في الفلسفة
الدينية والاجتماعية والسياسية .

وربما لم يدع أحد إلى المثالية بمثل هذا التفاني والإخلاص الجريء
والحماسة الأصيلة التي دعا بها إليها جونس . فقد كان أقل اهتماما بالبرهان

محته بالدفاع البليغ والإقناع الحى ، إذ إن كل فلسفة هى فى نظره موقف من الحياة وقوة روحية أكثر منها مذهب من التعاليم النظرية وهكذا فإن جونس قد استوعب ، بحرارة التجربة الشخصية المباشرة ، ماشيده كيرد وكسبه عن طريق التفكير المضنى الدقيق ، فحوله من بحث إلى إيمان ، ومن مذهب إلى شعور ، بل حوله فى أحيان غير قليلة إلى حماسة خيالية أو نوع من الوجد الصوفى . فالمثالية كانت فى نظره جزءا من حياة عملية ، واعتناقا لإيمان ، وعقيدة ، وشيئا عاشه وآمن به وأعلن أنه هو الأمر الوحيد اللازم . وبالاختصار فقد أصبحت الهيجلية عاطفية عند جونس . وهو نبيها وحواريها، وقد حملها كأنه رسول إلى أقصى حدود الإمبراطورية عندما دعى فى ١٩٠٨ إلى إلقاء محاضرات فى جامعة سيدنى عن « المثالية بوصفها عقيدة عملية » وهى مناسبة فيها بعض الشبه من محاضرة هيجل الافتتاحية المشهورة فى هيدلبرج سنة ١٨١٦ .

وإذن فلم يكن من المستغرب أن يبحث جونس عن المحتوى المميز للفلسفة المثالية خارج المؤلفات الفلسفية المتخصصة ، وأن يجده فى ذلك الطابع الأخلاقى الذى تتسم به أوجه النشاط العملية للانسان ، وفى اعتناق عقيدة (ولاسيما العقيدة المسيحية) ، وقبل ذلك كله ، فى عامل دائم خلاق هو الأعمال الأدبية العظيمة . فالشعراء يعبرون بصورة جميلة عما يصوغه الفلاسفة بلغة التصورات المجردة . ومن ثم فإن جونس قد اقتبس من كبار فنانى الأدب كثيرا من العناصر التى تؤيد مذهبه وتدعمه : فعنده أن لسنج وجوته ، ووردسورث وبروننج ، قد أعلنوا على طريقتهم الخاصة تلك النظرة إلى العالم التى عبرت عنها فلسفة كانت وفشته وهيجل وأتباعهم من الإنجليز بطريقة التصورات . ولقد رأى فى شعر برواننج بوجه خاص تعبيرا رفيعا عن الشعور والمقصد المثالى ، ووصفه ، فى كتاب رائع خصصه كله له ، بأنه « معلم فلسفى ودينى أصيل » . ولهذه الأسباب ذاتها أحس

بتقارب وثيق مع كارليل ، الذى وجدت طبيعته التنبؤية و بلاغته الدافقة تجسدا جديدا لها فى شخص جونس .

ولسنا هنا بحاجة إلى الدخول فى تفاصيل مضمون تعاليمه الفلسفية ، إذ إنها لم تكد تتجاوز تعاليم الهيجليين الأوائل الذين عرضنا لهم من قبل . فنحن نصادف لديه مرة أخرى جميع العناصر المألوفة فى المذهب ، بعد إعادة صياغتها بطريقة بارعة — كتضايف الفكر والوجود ، والمثالى والواقعى ، والروحى والطبيعى ، والجمع بين الأضداد فى وحدة « الكل » العليا الشاملة لكل شىء ، والتركيب الروحى للكون ، والحملة على كل أنواع الثنائية بوصفها تجريدات باطلة ، واستبعاد العرضى واللامعقول ، وفكرة النسق المترابط ، والمطلق بكل صفاته ووظائفه المألوفة ، وكمون الله فى الطبيعة والإنسان ، والتوحيد بينه وبين المطلق ، وتشخيص الله ، وتحقق الأخلاق فى الدين ، والتفاؤل الميتافيزيقى الساذج ، وما إلى ذلك .

ولم يبق علينا إلا أن نلاحظ أن الفارق بين الاتجاهات المتقدمة والاتجاهات المتأخرة فى المدرسة الهيجلية ازداد وضوحا وشدة عند جونس . فقد أحس مرارا وتكرارا بأنه مضطر إلى نقد تشويهات برادلى وبوزانكيت وتزييفهم للهيجلية فى صورتها الأصلية . وقد حرص مرارا على إيجاد تمييز قاطع بين موقفه وبين موقف بوزانكيت بوجه خاص . وكانت نقطة الخلاف الرئيسية هى التقابل بين الواحدية والثنائية . صحيح أن الموقف الذى اتخذه برادلى وبوزانكيت يمكن قطعا أن يوصف بأنه واحدى بمعنى ما ، ولكنه بدا موقفا ثنائيا واضحا من وجهة نظر أولئك الذين يمضون ، مثل كيرد وجونس ، فى اتجاه الوحدة إلى حد استخلاص أبعد نتائجها . لذلك عكف جونس على تصيد مظاهر الثنائية عند برادلى ، وعند بوزانكيت على نحو أوضح : وهى ثنائية المظهر

والحقيقة ، والمتناهى واللامتناهى ، والنسبى والمطلق ، والأهم من ذلك كله تلك الثنائية التى تفصم الطبيعة البشرية إلى شقين متغايرين . فجونس كان يرى أن الإنسان ليس بحاجة إلى الخروج عن ذاته ليبلغ المثل الأعلى ، ولا يتعين عليه أن يغير ذاته بالاندماج فى المطلق ، إذ إن ذاته ستضيع تماما عندئذ . وإنما الواجب عليه ، بالأحرى ، أن يصبح ذاته ، ويحقق الإمكانيات الكامنة فيه ، وعندئذ يكون قد وصل إلى اللامتناهى بحق ، بل يغدو « هو » المتناهى فى عملية صيرورته .

وهكذا استعاض جونس عن العلو على الذات عند بوزانكيت بتحقيق الذات وبعث الكمال فيها . كذلك كان يرى أن المطلق ليس حالة تسكن فيها كل حركة ، وتستقر فى ذاتها مباركة إلى الأبد ، وإنما هو عملية دينامية أزلية التقدم ، يكون الزمان فيها عاملا حقيقيا ، لا مجرد مظهر . وهنا نلمس التضاد بين نزوع جونس إلى الفاعلية والبرجماتية ، وهو نزوع يذكرنا كثيراً بنظيره عند فشته ، وبين الموقف الأقرب إلى التأمل والسكينة عند القائلين بالمثالية المطلقة .

وهناك نقطة اختلاف أخرى . فجونس قد اعتقد أنه قد اكتشف أعراض مرض خطير فى نظرية المعرفة التى قال بها برادلى وآخرون ، إذ إن فى هذه النظرية نزعة ذاتية تكاد تقرب من مذهب « الذات الوحيدة » ، وهى تستتبع النظر إلى الواقع على أنه هزيل أو متلاش تماما ، وهكذا آلى على نفسه أن يحاربها ، ولما كان يرى أن لوتسه ، الذى كان تأثيره فى الفكر الإنجليزى هائلا ، مسئول عن ظهور هذا المرض ، فقد كرس لنقد نظرية لوتسه مؤلفا خاصا ، هو واحد من أفضل كتاباته . فهو يرى أن المشكلة الرئيسية فى نظرية المعرفة لا تجد حلا مرضيا فى الذاتية ولا فى الموضوعية . فالذهن ليس مستقلا عن الموضوعات ، ولا الموضوعات مستقلة عن الذهن ؛ وما نصادفه فى المعرفة إنما هو حركة عالم موضوعى حقيقى

فى وسيط هو الفكر . وبدلا من أن نتصور المعرفة على أنها محاولة
لاقتناص الواقع فى شبكة من التمثلات والتصورات ، علينا أن نتصور
الواقع على أنه مبدأ فعال يكشف عن ذاته لنا فى عملية التفكير . فليس
ثمة حاجة إلى جلب الذات والموضوع ، والفكر والواقع ، سوياً . وإنما هما
مقترنان منذ البداية ، بوصفهما القطبين اللذين يقع بينهما ما نسميه بعالمنا .
فالمثالى والواقعى ليسا عالمين منفصلين ، وإنما هما عنصران لا ينفصلان
داخل كون واحد . وهكذا يسود مفهوم الواحدية تفكير جونس .

جون هنرى موير هيد John Henry Muirhead

(ولد فى ١٨٥٥)[1]

(تعلم فى جلاسجو وكلية باليول بأكسفورد . وشغل عدة مناصب جامعية ، ثم عين
أستاذاً للفلسفة والاقتصاد السياسى فى برمنجهام ، من ١٨٩٧ إلى ١٩٢١ (تاريخ اعتزاله
الخدمة) .

مؤلفاته : « أركان الأخلاق The Elements of Ethics » ١٨٩٢
(الطبعة الرابعة ، ١٩٣٢) ؛ « فصول من « الأخلاق » عند أرسطو Chapters
from Aristotle's Ethics » ، ١٩٠٠ ؛ « الفلسفة والحياة ومقالات أخرى
Phil. & Life and other Essays » ، ١٩٠٢ ؛ « خدمة الدولة The Service
of the state » ، ١٩٠٨ ؛ « الفلسفة الألمانية فى صلتها بالحرب German Phil. in
Relation to the War » ، ١٩١٥ ؛ « الغاية الاجتماعية Social Purpose »
(بالاشتراك مع هذرنجتن H. J. W. Hetherington) ١٩١٨ ؛ « حياة إدوارد
كيرد وفلسفته The Life & Phil. of E. Caird » (بالاشتراك مع السير هنرى
جونس) ، ١٩٢١ ؛ « الماضى والحاضر فى « الفلسفة المعاصرة Past & Present in
Contemporary Phil. » ، مقال فى الفلسفة الإنجليزية المعاصرة Cont. British
Phil. » المجموعة الأولى ، ١٩٢٤ (وقد أشرف موير هيد على هذه المجموعة ، وكذلك
على المجموعة الثانية) ؛ « فائدة الفلسفة The Use of Phil. » ، ١٩٢٨ ؛ « كولردج
فيلسوفاً Coleridge as Philosopher » ١٩٣٠ ؛ « التراث الأفلاطونى فى الفلسفة
الأنجلوسكسونية The Platonic Tradition in Anglo - Saxon Phil. » ،
١٩٣١ ؛ « القاعدة والغاية فى الأخلاق Rule & End in Morals » ، ١٩٣٢ ؛
« برنارد بوزانكيت وأصدقاؤه Bernard Bosanquet & his Friends » ،
١٩٣٥] .

---

(١) توفى فى ١٩٤٠ . [المترجم]

ترجع الأصول الفلسفية لمويرهيد إلى جيل الهيجليين الأقدم عهدا . وقد تلقى تعليمه فى مركزى الحركة ، وهما جلاسجو وكلية باليول بأكسفورد ، ودرس على كيرد وجرين على التوالى ، فطبع هذان تفكيره بالطابع الخاص المميز له ، وحددا الاتجاه الذى سار فيه فيما بعد . ولقد أخذ عن كيرد الهيجلية فى الصورة التى اصطبغت بها تحت تأثير الهيجليين الإنجليز الأصليين فى العقد الثامن ؛ أما جرين فإليه يرجع اهتمامه بتطبيقها على مشكلة الحياة العادية . وتتناول معظم مؤلفاته المذهبية مشكلات الأخلاق والحياة الاجتماعية والسياسية ، بينما لم يعالج الفروع النظرية البحتة للفلسفة إلا لماما ، وحتى فى هذه الحالة كان بحثه متجها إلى علاقتها بالفروع العملية أكثر مما كان مبعثه أى اهتمام بها لذاتها . وفيما يتعلق بالأسس النظرية لتفكيره ، فقد كان على اتفاق يكاد يكون كاملا مع فلسفة أستاذه كيرد ، التى حاول بالفعل أن يوسعها ، لا أن يغيرها .

ولكن على الرغم من أن مويرهيد لم يحاول أن يدخل أى عنصر جديد بحق على المثالية الإنجليزية ، فإنه يحتل بين أولئك الذين قاموا بدور الأوصياء على تراث كيرد وجرين مكانة بارزة . فقد احتفظ حتى يومنا هذا بحيوية ونضارة القوة الدافعة التى ولدت الحركة ذاتها ، وسار بها فى جو متغير عبر زمن تتحرك فيه الفلسفة بمؤثرات آتية من جهات مختلفة كل الاختلاف ، وغيرت فيه المثالية ذاتها معالمها الأصلية تغييرا عميقا متعدد الأوجه ، بعد أن كادت جذوتها تخبو ، وإن لم تكن قد خبت تماما . فهو لا يزال واحدا من القلة القليلة الباقية من تلك الأيام الزاهرة التى دخل فيها الفكر الإنجليزى مرحلة جديدة من تطوره .

على أنه لم يحفظ المثالية بوصفها تراثا ميتا ، أضفى عليه ثباتا قطعيا ، وإنما تظهر مزاياه الخاصة والخدمة التى أداها فى حرصه الدائم على أن يحتفظ بصفاتها الحيوية المثمرة عن طريق تكييفها مع الظروف الزمنية

المتغيرة . وهكذا أعمل فكره فى المشكلات والمواقف حديثة العهد ، وحاول أن يوسع نطاق الأشكال والمذاهب القديمة بقدر الإمكان ، ليجعلها قادرة على تقبل كل ما هو صحيح فى الأفكار الجديدة . ويتمثل هذا النزوع فى الموقف الوسط الذى اتخذه من الخلافات السائدة فى مجال علم الأخلاق فى عصره . فنى مذهب اللذة تكون غاية الفعل الأخلاقى ومعياره هى اللذة . ولكن مذهب السعادة Eudaemonism يأتى بتصحيح هام إذ يعلن أن الخير الأسمى ليس هو اللذة وإنما السعادة ، وليس مجرد مجموع من المشاعر التى يعد كل منها مستقلا عن الباقين ، وإنما هو تلك المشاعر التى تهدف إلى خدمة كلٍّ ويعلو على أية ذات بعينها . وليس معنى ذلك أن فى وسع مذهب السعادة أن يقدم حلا مرضياً للمشكلة الأخلاقيه ، وإنما فيه ، كما يقول مويرهيد ، مقابل مفيد لتلك النظرية الأخرى ، أخلاق الواجب ، التى تركز اهتمامها بنفس القوة على عنصر واحد فقط ، هو العنصر المعقول فى الطبيعة البشرية . فأخلاق الواجب من أجل الواجب تخضع الحياة الأخلاقية لقانون شكلى مجرد فحسب ، وبذلك تسلبها كل ما هو نفيس غال بالنسبة إلينا . فالواجب لا يكون أبدا واجبا بالمعنى التجريدى ، أو مطلقا محضا ، وإنما هو يشير دائما إلى موضوع محدد لاهتمام البشر . وهو يشعر بنفس القدر من النفور من المثل الأعلى لعالم يوجد فيه كل فعل عمدا ضد رغباتنا ومصالحنا ، والمثل الأعلى لعالم لا يوجد فيه إحساس بالواجب على الإطلاق . وهكذا يعرّف مويرهيد الأخلاقية بأنها إطاعة قانون يفرضه الإنسان ، بوصفه وحدة واعية بذاتها ، على العناصر الكثيرة المؤتمرة subordinate فى طبيعته ، وفضلا عن ذلك فقد حاول مويرهيد أن يجعل فكرة التطور ، كفكرة السعادة ، مثمرة فى الأخلاق ، وإن يكن قد عارض بالطبع النظريات الأخلاقية للفلاسفة التطوريين . فكون المعايير الأخلاقية تتغير بتغير الزمان والمكان لا يعنى عدم وجود معيار شامل للأفعال الأخلاقية . والأمر

الذى يكشف عنه التطور فعلا هو أن الفروق الواقعية فى الأحكام الأخلاقية تفترض مقدما مبدأ واحدا للتقويم تستمد منه اتجاهها المعيارى، وأن المعايير المختلفة ينبغى أن تُعد مراحل فى تطور مثل أعلى أخلاقى واحد وفى تحقيقه لذاته . وهكذا يكون من الممكن ، من وجهة النظر هذه ، ترتيب المعايير المختلفة فى الماضى والحاضر ترتيباً تصاعدياً حسب قيمتها ، وبالرجوع إلى هذا الترتيب نستطيع أن نحدد درجة التقدم الأخلاقى .

ولقد أتاح الطابع المرن ، الواسع الأفق ، لمثالية موير هيد ، أتاح له أن يخفف حدة التعارض بين التعبيرات المتقدمة والمتأخرة عن الحركة المثالية ، وأن يجمع قوى المثالية فى اتجاه واحد ، وبذلك أضاف إلى الذخيرة المشتركة للمدرسة أفكارا قيمة مستمدة من مختلف المذاهب المطلقة والشخصية التى تولدت عن المدرسة . كذلك أتاح له « مذهبه المفتوح » أن يساير ، وأن يستوعب إلى حدما ، التيارات المضادة للمثالية ، وهى البرجماتية والواقعية ، التى ظهرت قرب أواخر القرن الماضى . ولقد أقر بصحة النقد البرجماتى القائل إن الهيجلية ، ولاسيما فى صورتها المطلقة ، قد تجاهلت أكثر مما ينبغى ذلك العنصر النزوعى الغَرَضى فى التجربة ، ووضعت « فكرة » جامدة فوق مثل أعلى مرن حى . وهكذا قال إن المثالية تستطيع أن تقبل هذا النقد ، وعندما تفعل ذلك لا يكون قد بقى تعارض بينها وبين البرجماتية العقلية . أما بالنسبة إلى حركات مثل الواقعية الجديدة ، التى أوحى بها العلم الطبيعى ، والتى أعملت الفكر الفلسفى فى نتائج هذا العلم ، فقد اعترف بأن على المثالية أن تلاءم بينها وبين التفكير العلمى . فلم يعد من الممكن ترك تلك النظرة المثالية إلى العالم ، التى فعلت الكثير من أجل الفلسفة ، تتجاهل فلسفة الطبيعة أو تعزف عنها ، ومن ثم فمن الواجب إيجاد أساس أوسع للثقافة العقلية للمثاليين ؛ إذ إن هذه وحدها هى الطريقة التى تتيح للمثالية ، من حيث هى فلسفة ، أن تظل حية

وسط المسائل الملحة فى العصر الحديث، وأن تدخل بوصفها شريكا متساوى الحقوق فى الاتفاق الذى يجرى إعداده بين الفيزياء وبين الميتافيزيقا، والذى قد يحدد مصير الفكر. وهكذا دعا مويرهيد الفلاسفة إلى تناسى الخلافات التى تفرق بين المدارس والمذاهب، وأضفى على دعوته هذه صورة عملية فى سلسلة « مكتبة الفلسفة Libr. of Phil. » التى يشرف على نشرها، وهى سلسلة من المؤلفات لمفكرين معاصرين، أجانب وإنجليز، ينتمون إلى اتجاهات مختلفة كل الاختلاف، وكذلك فى كتاب « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » (الذى يناظر كتب « العرض الذاتى للمذاهب Selbstdarstellungen الألمانية . .) والذى اجتمع فيه لأول مرة مختلف ممثلى الفلسفة المعاصرة فى إنجلترا لتقديم موجزات شخصية لآرائهم.

وأخيرا فقد ساهم مويرهيد بنصيب ملحوظ فى تاريخ الحركة المثالية. فقد وضع الحركة فى إطار عقلى أوسع، وحاول على هذا الأساس أن يفهم أصلها وتطورها، فضلا عن مغزاها العام. وقد تتبّع ما أسماه « بالتراث الأفلاطونى فى الفلسفة الأنجلوسكسونية » حتى بداياته الأولى، وكشف – على خلاف الطريقة المألوفة فى العرض – عن تيار موحد مستمر للتفكير المثالى، يسرى طوال تاريخ الفلسفة الإنجليزية بأسره، وإن كان يتخذ أحيانا صورة تيار غير ظاهر. وقد أوضح كيف أن الأرض فى إنجلترا كانت ممهدة للتجديد الذى حدث فى القرن التاسع عشر بتأثير ألمانيا، قبل ظهوره المفاجئ بوقت طويل، وذلك أولا عن طريق الشعر الرومانتيكى لشلى وكيتس ووردسورث وكولردج (وقد كتب مويرهيد عن هذا الأخير بحثا كان غاية فى العمق)، ثم عن طريق أدب الكتاب فى العصر الفكتورى، مثل كارليل وإمرسون وتينسون وبرونتج

وأرنولد ، وأخيرا عن طريق ذلك التغير العام فى الأفكار والنظم ، الذى تميز به النصف الثانى من القرن الماضى . ولما كان موير هيد شاهد عيان على ظهور الحركة المفاجى فى العقد الثامن من ذلك القرن ، ومساهما فيها بنشاط منذ ذلك الحين ، فقد كان أصلح الجميع للعودة بنظره إليها فى فترة الكهولة من حياته الطويلة ، وتأملها فى مجموعها ، والكشف للجيل الجديد ، عن قصة تطورها والكنوز التى تحويها تعاليمها .

جون استوارت ما كنزى John Stuart Mackenzie

(١٨٦٠ – ١٩٣٥)

[تعلم فى جلاسجو وكيمبردج وبرلين . أصبح فى ١٨٩٠ زميلا فى كلية « ترينتى » بكيمبردج . وعين فى ١٨٩٥ أستاذا للفلسفة والمنطق فى كاردف ، وتقاعد عام ١٩١٥ . مؤلفاته « مدخل إلى الفلسفة الاجتماعية An Intr. to Social Phil. » ، ١٨٩٠ ، وقد حل محله كتاب « معالم الفلسفة الاجتماعية Outlines of Sosial Phil. » ، ١٩١٨ (الطبعة الثانية ١٩٢١) ؛ « الموجز فى الأخلاق Manual of Ethics » ، ١٨٩٣ (الطبعة السادسة ١٩٢٩) ، « معالم الميتافيزيقا Autlines of Met. » ، ١٩٠٢ (الطبعة الثالثة ، ١٩٢٩) ؛ « محاضرات فى النزعة الإنسانية Lectures on Humanism » ١٩٠٧ ؛ « أركان الفلسفة الإيجابية Elements of Constructive Phil. » ، ١٩١٧ ؛ « القيم العليا فى ضوء التفكير المعاصر Ultimate Values in the Light of Cont. Thought » ، ١٩٢٤ ، « الفلسفة الإيجابية Constructive Phil. » مقال فى « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، ١٩٢٤ ، أشرف على نشره ج . ه . موير هيد ، السلسلة الأولى ، ١٩٢٤ ؛ « المشكلات الأساسية للحياة Fundamental Problems of Life » ١٩٢٨ ؛ « المشكلات الكونية Cosmic Problems » ، ١٩٣١ .

مؤلفات نشرت بعد وفاته : « جون استوارت ما كنزى » ترجمة ذاتية لعمرتها زوجته .

انظر « جون استوارت ما كنزى » تأليف ج ه . موير هيد . فى « أعمال الأكاديمية البريطانية » ، ١٩٣٦] .

كان ما كنزى ، مثل جونس وموير هيد ، من أولئك الذين يدينون لإدوارد كيرد باهتمامهم المبكر بالفلسفة . ولقد ظل إلى النهاية على ولائه لأستاذه العظيم ، واعترف فى آخر مؤلفاته بأنه « مجرد سائر متواضع فى طريق التأمل المثالى الذى أعتقد أن أستاذى الأول ، إدوارد كيرد ، كان خير مرشد فيه » [1] . وقد تناول أول كتبه موضوع الفلسفة الاجتماعية ، وثانيها الأخلاق ؛ أما فى سنواته الأخيرة فقد اهتم أساسا بالمشكلات الكبرى للميتافيزيقا ، ومشكلة القيم المرتبطة بها . وكان ، مثل معظم الهيجليين ، قليل الاهتمام بنظرية المعرفة وعلم النفس ، كما أهمل المنطق .

وهو يعرف الميتافيزيقا بأنها « الدراسة المنهجية التى تسعى إلى إيجاد نظرة شاملة إلى التجربة ، بغية فهمها فى كلٍّ منهجى » [2] وهو يعنى بالتجربة هنا الكون بما هو كذلك ، أو الواقع فى مجموعه ، الذى يسميه بالكون المنظم Cosmos ، والذى يكون العالم الزمانى المكانى وجها جزئيا واحدا له . وكما يدل اسم « الكوزموس » ، فإنه يحمل فكرة النظام أساسية فى تصوره للكون . أما العالم المحيط بنا فبعيد كل البعد عن ذلك النظام الكامل الذى يتصف به الكون (الكوزموس) ، ومن جهة أخرى فلا يمكن أن يعد هذا العالم مجرد فوضى ، لأنه ينطوى على قدر غير قليل من النظام ، ولأن العوامل المؤدية إلى النظام فيه تغلب ، عموما ، على تلك المؤدية إلى الاضطراب . ولما كان الأمر كذلك ، فإن لنا الحق فى أن نفترض أن عالمنا ليس إلا جزءا من كل أكبر يتصف بالنظام الكامل ، هو « الكوزموس » . ومن أمثلة العوامل المؤدية إلى الاضطراب ، كل ماهو عرضى متغير ؛ والأهم من ذلك ، التعاسة والشقاء والألم والشر . فوجود الشر فى عالمنا هو العقبة

---

(١) « مشكلات كونية » ، ص ٦ من المقدمة .

(٢) « معالم الميتافيزيقا » ، الطبعة الثالثة (١٩٢٩) ، ص ١١ .

الكبرى فى وجه الإيمان بالانسجام الكامل فى الكون ، ولا يستطيع أحد أن ينكر أن هناك « شيئا له طبيعة الشر » ، يظل موجودا بالضرورة ، من وجهة نظرنا المحدودة ، غير أن هذا لا يتناقض مع الافتراض القائل إنه قد يكون هناك انسجام كامل من وجهة النظر الشاملة . ويعرض ما كنزى هذه الآراء بدقة كاملة فى الفقرة الآتية : « إن العرضية والتغير والشر الظاهرى ، التى نجدها فى العالم كما نعرفه ، يمكن أن تعد كلها متمشية مع حقيقة نظام كامل ، إذا ما استطعنا أن نفترض أن الكل روحى فى أساسه ، وأنه يحقق ذاته عن طريق عملية تغير ، تتضمن فى مراحلها الأولية نوعا من الافتقار إلى النظام وما يتبعه من ظهور العرضية والشر ، ولكنها تسير متدرجة نحو الوحدة الكاملة ، التى يحتفظ فيها بالعملية بطريقة أزلية واعية »[١] .

ويستتبع التمييز بين الكون المنظم وبين العالم الزمانى المكانى أن يكون الأول لا متناهيا والثانى متناهيا ، وقد وجد ما كنزى فى الفيزياء حديثة العهد تأييدا لثانى هذين الرأيين . وهو يتوسع فى هذه الآراء الشديدة العمومية ، « التى هى بالضرورة ذات طابع نظرى تأملى إلى أبعد حد »[٢] ، ويؤيدها بعرض مفصل لهذين المجالين وعلاقة كل منهما بالآخر — أعنى المجال المكانى الزمانى الكيفى العلى ، ومجال الوعى والقيمة والمنطق والأخلاق ، وهكذا . ويناظر هذا الجزء من نظريته ، بشكل عام ، مبحث المقولات .

ولقد تزايد إلى حد بعيد تأكيد ما كنزى ، فى تأملاته الميتافيزيقية الأخيرة ، للطابع الإيجابى لما هو عرضى مفتقر الى الضرورة ، بالنسبة

---

(١) « أركان الفلسفة الإيجابية » ، ص ٣٩٢ .

(٢) « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، لمعره موير هيد ، المجلد الأول ، ص ٢٤٢ .

إلى تأملاته القديمة العهد . فقد وقع تحت تأثير بعض أفكار ف . ك . س . شيلر ، ود . فوست[١] D. Fawcett . وأصبح فى هذه الفترة المتأخرة يقول إن الأساس الأخير للأشياء عقل خلاق ، لا يُتصور على أنه فرد مشخص ، وإنما على أنه عقل كونى ، يكشف عن ذاته ويعبر عن نفسه فى أذهان متناهية . وواضح أن هذا هو « المطلق » عند الهيجليين ، ولكنه ليس المطلق السكونى المفارق الثابت عند برادلى ، وإنما هو مطلق يحركه خلال مجرى العالم نزوع خلاق ، كما هى الحال فى المطلق عند فوست . ولقد حدث تغير يناظر هذا فى وجهة نظره ، أدى به إلى وضع الخيال فى موضع مواز للعقل ، وإلى ربطه به بوصفه ملكة فلسفية هامة . ومن الواضح أن ماكنزى هنا يصطنع تحالفا زائفا ، إذ ليس ثمة عنصر مشترك بين الهيجلية وبين خيالات « فوست » الفلسفية . وإنا لنجده أيضا ، فى مواضع أخرى يفتت كيان الهيجلية الذى كان متسقا من قبل ، عن طريق إدماج أفكار غريبة فيه ، مستمدة من أحدث تيارات الفكر الإنجليزى .

ويظهر مثل هذا الميل فى مذهب ماكنزى فى الأخلاق ، الذى عرضه بدقة وبالتفصيل فى كتاب موجز رائع . فهذا المذهب ، فى صورته الأصلية ، يرفض النزعة الشكلية الصارمة عند كانت ، ويدعو إلى المثل

---

(١) يعتقد موير هيد ، فى بحثه الرائع عن ماكنزى (فى « أعمال الأكاديمية البريطانية » ، ١٩٣٦) أن ماكنزى هو الذى قال بفكرة العالم بوصفه من خلق الخيال قبل أن يقول بها « فوست » بوقت طويل . وهذا اعتقاد تؤيده فقرات معينة ينسب فيها ماكنزى الفكرة إلى إدوارد كيرد (« معالم للميتافيزيقا » ، الطبعة الثالثة ، التصدير ، و « مشكلات كونية » ، ص ٤٥) . ومع ذلك فإنى أعتقد أن من الصحيح القول إن الاهتمام المتزايد الذى أصبح يوليه لفكرة الخيال الخلاق ، وكذلك تعلقه بفكرة العرضية فى كتبه الأخيرة ، كان ناجا عن تأثره بوليم جيمس ، وشيلر ، وفوست ، ولا سيما بهذا الأخير . ويبدو أن ماكنزى يعترف بالكثير فى الفقرتين اللتين أوردناهما منذ قليل . غير أن من الصحيح مع ذلك ، بطبيعة الحال ، أن بينه وبين فوست أوجه اختلاف عظيمة الأهمية .

الأخلاق الأعلى بوصفه تحقيق الذات العاقلة ، وينظر إلى فكرة الخير على أنها أعلى القيم كلها . وتلك بطبيعة الحال هى الأفكار الأخلاقية الرئيسية فى المدرسة الهيجلية التى هى أقدم عهدا . غير أن الأخلاق عندما كنزى قد طرأ عليها فيما بعد ، بتأثير ج .ا. مور G. E. Moore وآخرين ، تغيير ملحوظ ، ابتعد بها عن نقطة بدايتها . فلم يعد الخير فى نظره هو القيمة العليا ، وإنما أصبح مجرد قيمة واحدة ضمن قيم أخرى ، شأنه شأن الحق والجمال . بل لقد أصبح ماكنزى ميالا إلى إعطاء المكانة العليا للجمال ، وذلك نتيجة لميله المتزايد إلى تحقيق الاكتمال فى مذهبه ، ولرغبة جمالية فى صياغة جميع المشكلات الفلسفية فى نظام كامل .

ولقد كرس ماكنزى كتابين كاملين للفلسفة الاجتماعية . وكانت فكرته الرئيسية هى التعاون الخلاق بوصفه أهم أساس للحياة الاجتماعية فى كل صورها ، وقهر النوازع الحيوانية فى تركيبنا ، وتنمية طبيعتنا العقلية والروحية ؛ وتناظر ذلك ثلاثة أوجه أو وظائف للدولة ، هى الاقتصادية ، والسياسية أو التشريعية ، والتعليمية أو الروحية . ولقد كان ماكنزى متأثرا فى هذا بفكرة شتينر Steiner عن الكائن العضوى ذى الأعضاء الثلاثة[1] . وقد رفض الاعتراف بأن فكرة الدولة القومية هى الشكل الوحيد ، أو الأفضل ، للتنظيم الاجتماعى ، ودعا بدلا منها إلى نظام للإخاء واحد بين جميع الدول . وهناك ارتباط واضح بين نزعته العالمية هذه (Cosmopolitanism) وبين قوله بالعالم المنظم Cosmism فى الميتافيزيقيا .

---

(١) رودلف شتينر (١٨٦١ — ١٩٢٥) : فيلسوف اجتماعى نمساوى ، كان شديد الإعجاب بنظريات « جوته » العلمية ، وأسس مدرسة فى « دورناخ » بسويسرا طبق فيها نظرياته التعليمية الخاصة ، التى ترتكز أساسا على ربط التربية بالمظاهر الروحية والفنية لحياة الإنسان ، وقد انتشرت فكرة هذه المدارس منذ ذلك الحين فى أرجاء مختلفة من أوربا الغربية . والأعضاء الثلاثة المشار إليها هنا هى الجسم والنفس والروح . [المترجم]

وكما أوضحنا من قبل ، فإن الصفة المميزة لماكنزى هى تفتيته للأرض الصلبة للمدرسة الهيجلية القديمة ، وتفتحه المتزايد للأفكار الجديدة ، بل لأحدث الأفكار عهدا . وقد أدى تفتحه الذهنى الواسع الأفق هذا ، وطريقته المرنة المتسامحة فى التفلسف ، وطبيعته الحذرة التى جعلته يمتنع عن ادعاء الإتيان بأية حلول نهائية ، أدى ذلك كله إلى جعله يصلح وسيطا بين مختلف تيارات الفكر ، ويرمز إلى مدى تحرر الهيجلية حتى من ذلك القدر الضئيل من التزمت وثبات العقيدة الذى كانت قد اكتسبته من قبل . فهو أوضح مثال لما أسماه بوزانكيت « بتقابل الأضداد فى الفلسفة المعاصرة » ، ولقد كان الشعار الذى اتخذه لنفسه ، والقائل إن كل عقيدة ثابتة ، فى مجال الفلسفة ، تجديف ، كان هذا الشعار خير تلخيص لموقفه : فهو قد أخذ أفكارا جديدة من جميع الجهات ، ووزنها واختبرها ، واستبقى أفضلها ، غير أنه لم ينجح على أى نحو فى إدماج الجديد فى القديم . وكيف كان يتسنى له ذلك وقد اشتمل الجديد على أمور متنافرة مثل خيالات « فوست » الغريبة المسرفة ، وتحليل مور المفرط فى التدقيق والتعمق ، وفكرة الفاعلية عند البرجماتيين ، ومذهب التطور الظافر emergent Evolutionism عند ألكسندر ، وصوفية ماكتجارت الجافة ، والنتائج العلمية الدقيقة التى أتت بها الفيزياء الحديثة ؟ . كل هذه اتجاهات لا يمكن جمعها تحت سقف واحد — ومن هنا كان ذلك الانطباع العام الذى يعطينا إياه بوجود نزعة تلفيقية لديه ، ونوع من الإعياء الفكرى ، وعدم الاستقرار ، يوضح لنا السبب الذى لم يواجه من أجله ماكنزى مشكلاته مواجهة حقيقية أبدا ، وإنما تركها تدفعه وراءها دون أن يتمكن هو ذاته من السيطرة عليها . ولقد كان ذلك كله راجعا إلى حصيلته المفرطة من المعرفة ، وتطرف النزعة إلى التوفيق لديه ، مما جعله يرغب فى إنصاف كل اتجاه ، واستيعاب كل ما كان صحيحا وشريفا وذا سمعة طيبة . وهكذا

كان ماكنزى مفكرا مهذبا محببا إلى النفس أكثر مما كان مفكرا قويا متمسكا بموقفه .

رتشارد بيردن هولدين Richard Burdon Haldane

(١٨٥٦ – ١٩٢٨)

(فيكونت هولدين أوف كلون الأول (First Viscount Haldane of Cloan

[تعلم فى أدنبرة وجوتنجن . كان فى المدة من ١٩١٢ إلى ١٩١٥ ، كذلك فى ١٩٢٤ رئيساً لمجلس اللوردات ، ومنح لقب فيكونت فى ١٩١١ .

مؤلفاته : « علاقة الفلسفة بالعلم » بحث فى كتاب « مقالات فى النقد الفلسفى « Essays in Philosophical Criticism نشره ا . ست ور . ب . هولدين ، ١٨٨٣ ؛ « مسلك إلى الحقيقة « The Pathway to Reality فى مجلدين ، ١٩٠٣ — ١٩٠٤ ؛ « عهد النسبية « The Reign of Relativity ، ١٩٢١ (الطبعة الرابعة ، ١٩٢٢) ؛ « فلسفة النزعة الإنسانية وموضوعات أخرى « The Phil. of Humanism & other Subjects ، ١٩٢٢ ؛ « وظيفة الميتافيزيقا فى النهج العلمى » ، مقال فى « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » : نشره ج . هـ . مورهيد ، المجموعة الأولى ، ١٩٢٤ ؛ « التجربة الإنسانية « Human Experience ؛ ١٩٢٦ « حياتى « An Autobiography ، ١٩٢٩ ، ترجم إلى الألمانية فى ١٩٣٠ ، كذلك اشترك مع ج . كمب J. Kemp فى ترجمة كتاب « العالم إرادة وتمثلا » لشوبنهور ، بعنوان « The World as Will & Idea ، ١٨٨٣ — ١٨٨٦] .

على الرغم من أن مؤلفات اللورد هولدين الفلسفية لا تكوّن إلا جزءا صغيرا من أعماله الرائعة التى كانت متعددة الأوجه إلى حد يبعث على الدهشة ، إذ كان فقيها مشرّعا ، وبرلمانيا ، وسياسيا ، ومصلحا جامعيا ، وفيلسوفا ، وكاتبا — فلزام علينا أن نعدها مركز حياته ، الذى كانت جميع أوجه نشاطه الأخرى مجرد إشعاعات له . ولقد أنبأنا هو ذاته ، فى ترجمته الذاتية لحياته ، أن مثاليته الفلسفية قد صاحبته فى جميع أوجه نشاطه العملية ، وأنه قد عاشها فعلا ، وأدمجها فى كل وجه من الأوجه المتعددة لحياته . ولقد كان هولدين ، من بين الهيجليين الإنجليز فى جيله ، أصرحهم فى إبداء إعجابه بالمفكر الألمانى العظيم ، وأخلصهم فى التتلمذ عليه ، فأخذ بمذهبه كاملا تقريبا . وهكذا نجد فى كتاباته أقوى اعتراف بالهيجلية فى اللغة الإنجليزية ،

باستثناء ما نجده لدى ستر لنج . فهو يقول : « إن كل ما فى هذه المحاضرات قد أخذته أو اقتبسته عن هيجل . . . . فليس فى وسع أى مفكر آخر أن يفيد الباحث عن الحقيقة بمثل ما يفيده به هيجل » . فهيجل هو « أعظم معلم للمنهج النظرى التأملى عرفه العالم منذ أيام أرسطو »[١] . ولا نكاد نجد واحداً غير هولدين ، ممن كانوا ينتمون إلى نفس هذه المدرسة ، يجرؤ على أن يقول عن نفسه ، دون أى تحفظ : « إننى راض بالقول إننى هيجلى ، وأود أن أسمى كذلك »[٢] . وتميز هولدين ، فضلا عن ذلك بفهم عميق للحياة والحضارة الألمانية عامة ، وتعاطف تام معها ، وهو أمر لم يَفُقْه فيه واحد من معاصريه الإنجليز ، كما لم يقترب منه ، فى سعة نطاق معلوماته ورحابة ذهنه ، إلا القلة القليلة . ولقد انصب تبجيله الأعظم ، إلى جانب هيجل ، على حكمة « جوته » العميقة والواضحة فى نفس الآن ، فكان هذان ، أعنى الفيلسوف العظيم والشاعر العظيم ، هما النجمان اللذان استرشد بهما فى حياته ؛ ومما يدل على ذلك أنه طبع صورتهما فى كتابه « مسلك إلى الحقيقة » . أما فى الفلسفة على التخصيص فكان دينه الأعظم لأرسطو ، من بعد هيجل ، وكان دائماً ينظر إلى تفكيره الخاص على أنه ينتمى إلى ذلك التراث المثالى العظيم الممتد من اليونانيين الأوائل ، ماراً بأفلاطون وأرسطو ، إلى كانت وهيجل ولوتسه . ولقد قابل لوتسه وهو طالب فى جامعة جوتنجن ، فى السابعة عشرة من عمره ، فضاعف هذا من اهتمامه بالفلسفة ، وأثرت شخصيته الرائعة فى نفسه تأثيراً عميقاً ظل يلازمه طوال حياته . كما تعرف إلى ستر لنج فى إدنبرة قبل ذلك بقليل ، وعرف هناك أيضاً كتابات جرين وكيرد التى أدت ، كما شهد هو نفسه « إلى دفعى فى اتجاه المثالية »[٣] .

---

(١) « مسلك إلى الحقيقة Pathway to Reality » ، طبعة فى مجلد واحد ، ١٩٢٦ ، ص ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١١ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٤٠٧ .

(٣) « ترجمة ذاتية لحياتى » ص ٧ .

ولقد استمد هولدين ، من أجل إثراء الفلسفة ، عناصر من الحياة العملية والفن ، والدين ، والشعر والعلم ، وهو أمر لا يستغرب على شخص كان له مثل هذا الذهن الواسع الأفق . وكانت تجمعه فى ذلك قرابة روحية بهيجل ، بل إنه قد فاق هذا الأخير فى اهتمامه البالغ بالعلوم الطبيعية ، وإدماجه نتائجها فى مذهبه ، إذ كان هدفه هو تجديد الهيجلية بمساعدة ما توافر منذ عهد هيجل من معارف جديدة أكثر دقة ، ولقد أظهر هذا الرجل ، الذى كانت مشاغله عديدة هائلة ، حماسة وتفهما يدعو إلى الدهشة — حتى فى الأعوام التى أصبح فيها متقدما فى السن — فى التعمق فى أسرار الفيزياء الحديثة ، ولا سيما نظرية النسبية ، وفى ربط مبادئها بالمشكلات الفلسفية . ولقد كانت النسبية فكرة من أفكاره المركزية ، التى عرفها على أسس فلسفية محضة قبل نشر نظرية أينشتين ، فى كتابه « مسلك إلى الحقيقة » (١٩٠٣—١٩٠٤) . ولما تبين له ، فيما بعد ، أن فى نظرية أينشتين ما يبدو أنه تأييد لها ، توسع فيها ، ولا سيما فى كتابه « عهد النسبية » . فالحقيقة واحدة ، غير أن هذه الواحدية أو الكلية ليست واضحة للذهن البشرى للوهلة الأولى ، إذ لا يرى هذا الذهن إلا أوجهاً جزئية منها ، ويتأمل هذه الأوجه فى تركيبها الخاص وفى طريقة وجودها الخاصة ، من وجهة نظر جزئية . على أن وجهة نظر عالم الفيزياء مختلفة عن وجهة نظر عالم البيولوجيا ، وهذه مختلفة عن وجهة نظر الفيلسوف ؛ لذلك كانت معرفة الفيزيائى جزئية شأنها شأن عالَم الموضوعات التى يدرسها ، ولم يكن فى وسع مقولاته أن تمتد إلى العالم البيولوجى . والواقع أن كل وجهة نظر خاصة إنما هى نسبية فحسب إذا ما نُظر إليها فى ضوء الحقيقة الكلية . هذا ، بصورة مجملة ، هو المبدأ العام ، والفلسفى البحت ، للنسبية ، الذى لا يعد مبدأ أينشتين ، فى نظر هولدين ، إلا تطبيقا جزئيا له . ونستطيع أن نطلق على هذا الموقف اسم « العلاقية relationism » ،

تمييزا له من الموقف الذى شاع أن يطلق عليه اسم النسبية relativism والذى لا يجمعه به أى عنصر مشترك .

ويقتضى مبدأ النسبية ارتباطا وثيقا بين الفلسفة والعلوم الخاصة ، أى بين وجهة النظر الكلية ووجهات النظر الجزئية ، وقد عبر هولدين عن هذا المطلب صراحة فى أول بحث فلسفى كتبه (علاقة الفلسفة بالعلم) ، وهو البحث الذى تكاد تظهر فيه جميع الأفكار الهامة التى قال بها فيما بعد . وليس قانون النسبية ، فى أساسه ، إلا قول هيجل إن الحقيقة هى الكل . صحيح أن وجهات النظر الخاصة فى العلوم المختلفة تظل محفوظة فى المعرفة من حيث هى كل ، ولكن ينبغى أن نضيف إلى ذلك أمرا لا يقل عنه أهمية ، هو أنها لا تجد لها مكانا ، ولا تدخل فى علاقة بعضها مع البعض ، إلا فى هذا الكل . أما النظر إلى أى وجه جزئى على أنه مطلق ، وتجميد أى فرع للمعرفة على صورة يصبح معها مستقلا عن الفروع الأخرى وعن الكل ، فأمر فيه تناقض مع مبدأ كلية الحقيقة ووحدة الواقع . فالواقع ، فى ماهيته النهائية ، هو روح ، لا تدرك خلال المراحل المتعددة للوجود والمعرفة إلا نفسها ، ولا تكشف إلا ذاتها ، خلال مرورها بعملية الإدراك الذاتى الديالكتيكية . هى الكل العينى ، وهى وحدة المعرفة والوجود ، والحقيقة والواقع .

كل هذا ينطوى على فكرة الكل العينى ، وهى الفكرة التى تلعب لدى هولدين دورا يماثل فى أهميته دورها لدى بقية الهيجليين . وهى تدل على ماهية الفكر ، وتنطوى على العناصر المميزة لعامليه ، وهما الكلى المحض والجزئى المحض ، اللذان يكونان مجردين تماما ، إذا ما أخذا على حدة ، شأنهما شأن الذاتى والموضوعى مأخوذين على حدة . فعينية الفكر تعنى إدماج أوجهه المنعزلة المجردة عمدا ، بحيث يتم التغلب على الانعزالية

عن طريق فاعلية الفكر الدينامية أو الديالكتيكية ، التي تتقدم من وجه إلى وجه حتى تبلغ الحقيقة فى كل عينى يجمع بين هذه الأوجه كلها .

هكذا كانت أفكار هولدين الأساسية هيجلية كلها . ومن الواضح أن رأيه القائل إن كل ما هو حقيقى محتشد بالمعنى منذ البداية ، وإن المعنى هو ماهية الحقيقة الواقعة ، هذا الرأى يعبر مرة أخرى عن قول هيجل بمعقولية الواقع وهنا يصبح الواقع ، مرة أخرى ، مقيداً بعلاقته بالفكر ، ولا يكون ممكنا إلا داخل المعرفة . وتلك ، من الوجهة الإبستمولوجية ، هى فكرة هيجل القائلة إن الفكر هو الذى يصنع لنفسه حدوده ، وهو الذى يستطيع أن يتجاوزها . وأخيرا فإن هولدين ، مثل هيجل ، يرى أن الفلسفة ، بوصفها وصول الروح المطلقة إلى الوعى الذاتى والتحقيق الذاتى . لا تكون ممكنة إلا من حيث هى مذهب ؛ وهو يضع أسس هذا المذهب فى المجلد الثانى من « المسلك إلى الحقيقة » ، فيكشف عن الأوجه المتعددة للروح فى المراحل المتناهية والمطلقة من تطورها .

ويمكن وصف موقف هولدين ، منظورا إليه على نحو شامل ، بأنه مزج بين الهيجلية وبين نظرية النسبية ، أو بعبارة أصح ، بأنه إثراء للأولى بالثانية . وهكذا كشفت الفلسفة الهيجلية عن خصبها الدائم فى هذا التجديد المستقل لذاتها فى ميدان خاص للمعرفة غريب عنها تماما ، كالفيزياء النظرية الجديدة ؛ إذ إن نظرية أينشتين لم تكن ، فى نظر هولدين ، إلا اعترافا بأن مبدأ هيجل الأساسى هو المبدأ الصحيح لكل علم على الإطلاق ، وبأن المعرفة التى كُشف النقاب عنها حديثا إنما هى مثل جديد يوضح الإطار المذهبى الذى وضعه هيجل ، ويزيده ثراء .

السير جيمس بلاك بيلي Sir James Black Baillie

(ولد سنة ١٨٧٢)[1]

[تعلم فى إدنبره ، وكلية «ترينتى» بكيمبردج. شغل من ١٩٠٢ إلى ١٩٢٤ منصب أستاذ الفلسفة الأخلاقية فى أبردين؛ وعين فى ١٩٢٤ وكيلا لجامعة ليدز؛ ومنح لقب سير فى ١٩٣١ .
مؤلفاته : «أصل منطق هيجل ودلالته» The Origin & Significance of Hegel's Logic » ، ١٩٠١ ؛ «عرض عام للتركيب المثالى للتجربة «An Outliene of the Idealistic Construction of Experience ١٩٠٦ ؛ «ظاهريات الروح لهيجل» Hegel's Phenomenology of Mind » (ترجمة) ، فى مجلدين ، ١٩١٠ (الطبعة الثانية ، فى مجلد واحد ، ١٩٣١) ؛ «دراسات فى الطبيعة البشرية» Studies in Human Nature » ١٩٢١ ؛ «الفرد وعالمه» The Individual & His World » ، مقال فى كتاب «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة» ، نشره ج . هـ . مورهيد ، المجموعة الأولى ، ١٩٢٤] .

تنتمى كتابات بيلى قبل الحرب العالمية الأولى إلى تراث الهيجلية الإنجليزية ، بل لقد قيل عنه إنه كان «من نواح عديدة ، أشد الهيجليين الحاليين تمسكا بأصول المذهب» [2] غير أن كتاباته التالية ، التى تأثرت بصدمة الحرب ، تسير فى اتجاه مخالف تماما . لذلك فإن أعماله الفلسفية تنقسم قسمين متميزين ، بل متعارضين إلى حدما .

ولقد ربط بيلى اسمه باسم هيجل ، لا بوصفه شارحا ومترجما له فحسب — وذلك فى كتابين قيمين ساهم بهما بنصيب كبير فى تشجيع الدراسات الهيجلية بإنجلترا — بل أيضا فى كتابه المذهبى الأول «عرض عام للتركيب المثالى للتجربة» . فهذا الكتاب ، وإن يكن مستقلا فيما عرضه من التفاصيل ، لا يعدو فى أساسه أن يكون تلخيصا — بتصرف — للأفكار الرئيسية فى كتاب «ظاهريات الروح» لهيجل ، وهو الكتاب الذى عده بيلى «أعظم

---

(١) وتوفى عام ١٩٤٠ . [المترجم]
(٢) هورنليه Hœrnlé فى مجلة "Mind" ، المجلد ١٦ (١٩٠٧) ص ٥٤٩ .

ما أنتجه الفكر المثالى فى الفلسفة الحديثة » . وهو يعرض – معتمدا على كتاب هيجل اعتمادا كبيرا – الطريقة التى ترتفع بها التجربة البشرية من مرحلة إلى أخرى ، مكوّنة تركيبات جديدة أخصب فى كل مرحلة أعلى ، حتى تصل ، فى مستوى الوعى الذاتى ، إلى وحدة الذات والموضوع ، التى تعلو فيها المستويات الدنيا ، من إدراك وفهم ، على ذاتها وتصل إلى أعلى وحدة لها . وهنا يعطى بيلى للديالكتيك الهيجلى ، الذى كان المذهب الهيجلى الإنجليزى يتجاهله عادة ، حقه كاملا ، وتظهر « الفكرة » ، لا على أنها مبدأ متحجر ثابت ، كما هى عند جرين وبرادلى وبوزانكيت وغيرهم ، بل على أنها عملية حية تتقدم بطريقة ديالكتيكية . على أن هذا التجديد الذى اكتُنى فيه بمحاكاة تفكير هيجل قد تأخر عن أوانه جيلا ، بمعنى أنه أتى بعد أن كانت الحركة الهيجلية فى إنجلترا قد تجاوزت بكثير مرحلة التقيُّد الحرفى بهيجل ، وأصبح لها كيانها المستقل .

ولا يكاد يوجد أى ارتباط فكرى بين المثالية المطلقة التى ظهرت فى كتابات بيلى الأولى وبين الموقف المختلف تماما ، الذى نصادفه فى كتاب له ظهر بعد الحرب الأولى ، هو « دراسات فى الطبيعة البشرية » . ولا شك أن السبب الرئيسى لهذا التغيير الملحوظ ، هو تلك التجربة التى أحس فيها إحساسا عميقا بمأساة الحرب العالمية الأولى وعدم وجود داع لها ، وهى المأساة التى أدت ، بما ولدته من اضطراب شامل ودمار هائل فى العلاقات البشرية ، إلى زعزعة تامة لإيمانه بالعقل الهيجلى الذى يحكم العالم ، بحيث لم يعد يقبل بعد ذلك أى تبرير . لذلك تحول بيلى إلى البحث فى الطبيعة البشرية . ويمكننا أن نقول إنه انتقل ، رجوعا ، من هيجل إلى هيوم ، إذ أصبح يجعل من الفردية العينية للإنسان موضوعا رئيسيا لاهتمامه الفلسفى . ولقد ظهرت بالفعل نقاط اتصال بينه وبين هيوم ، من أمثلتها ، الاهتمام البالغ بتأكيد العوامل غير العقلية فى التفكير والمعرفة ، والنظر إلى

جميع المشكلات الفلسفية بطريقة كلها تركـز حول الإنسان وتشبث به . ولم تعد الفلسفة عند بيلي ، حينئذ ، طلبا للحقيقة الـكلية أو وصول العقل إلى الوعى بذاته ، وإنما أصبحت مسألة شخصية محضة لكل مفكر ، تتجه أساسا إلى إرضاء حاجاته النظرية الفردية ؛ فهى السعى إلى بلوغ أقصى حد من الرضا يمكن أن يجلبه التفكير للفرد. والغاية الوحيدة للحقيقة هى الوصول بالذهن الإنسانى إلى الانسجام والطمأنينة . مثل هذه التعاليم ، التى يظهر فيها ، بالإضافة إلى ماسبق ، تيار برجماتى واضح ، تستتبع صبغ الفكر بصبغة ذاتية فردية نفسانية ، أى أنها تقلب تماما اتجاه المثالية المطلقة الذى دافع عنه بيلى من قبل عن اقتناع كامل . وبالمثل أصبح ينظر إلى العلم نظرة تشبيهية بالإنسان ، بوصفه اختراعا بشريا يعبر عن نشاط بشرى تدفعه حاجة ملحة . وهكذا فإن هذه المرحلة الأخيرة من مراحل تعاليمه ، التى أحرق فيها كل جسور ماضيه الفلسفى تقريبا ، قد استقرت أخيرا فى تراث الفكر القومى الإنجليزى . وتلك هى الحالة الوحيدة لمثل هذا التطور ، وهى حالة لم تكن راجعة إلى اعتبارات باطنة، وإنما إلى ظروف خارجية .

جون ألـكسندر سمث John Alxander Smith

(ولد فى ١٨٦٣)(١)

[تعلم فى إدنبره وكلية باليول بأكسفورد . عمل منذ ١٨٩٦ إلى ١٩١٠ محاضرا فى الفلسفة بكلية باليول ؛ ثم أصبح فى ١٩١٠ أستاذ كرسى « وينفليت » لفلسفة الأخلاقية والميتافيزيقية بأكسفورد ؛ وتقاعد فى ١٩٣٥ .

مؤلفاته : « المعرفة والفعل Knowing & Acting » ، محاضرة افتتاحية فى ١٩١٠ ؛ « الفلسفة والتقدم بوصفه مثلا أعلى للفعل Phil. & Progress as an Ideal of Action » بحث فى كتاب « التقدم والتاريخ Progress & History » ، الذى نشره « ف . س . مارفن F. S. Marvin » ،

(١) وتوفى عام ١٩٣٩ . [المترجم]

١٩٢٠ ؛ « طبيعة الفن The Nature of Art » ، ١٩٢٤ ؛ « الفلسفة بوصفها نمو فكرة الوعى الذاتى وحقيقته Phil. as the Development of the Nation & Reality of Self-Consciousness » بحث فى كتاب « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، نشره ج . هـ . موير هيد ، المجموعة الثانية ، ١٩٢٥ ؛ وقام ، بالاشتراك مع و . د . روس W. D. Ross ، بالإشراف على نشر « ترجمة أكسفورد لمؤلفات أرسطو » فى أحد عشر مجلدا ، ١٩٠٨ — ١٩٣١ ؛ وقد ترجم كتاب « النفس De Anima » فى هذه السلسلة ، عام ١٩٣١] .

لايسعنا ، إذا شئنا أن يكتمل العرض الذى نقدمه ، أن نتجاهل ج . ا . سمث ، الذى اختُتِم به فرع الهيجليين . ولقد تلقى سمث تعليمه ، شأنه شأن الكثيرين من السابقين عليه ، فى أكسفورد ، وفى الكلية التى ظهرت فيها الحركة ، حيث اتصل شخصيا ، منذ وقت مبكر ، بممثليها البارزين ، مثل جويت ، وإدوارد كيرد ، ونتلشيب ، الذى كان المشرف عليه فى الكلية . كذلك استمد رصيدا من الأفكار الهيجلية من برادلى وبوزانكيت ، وإن كان ذلك بصورة أقل تمسكا بالأصل . على أنه عكف فى الوقت ذاته ، اقتداء منه بالتراث السائد فى أكسفورد ، على دراسة الكتاب اليونانيين ، فكرس أبحاثاً طويلة عميقة لأرسطو . وظل سنوات متعددة يُعد واحدا من أبرز الباحثين فى أرسطو بإنجلترا ، وشارك بهذه الصفة فى نشر ترجمة أكسفورد العامة لأرسطو ، التى ختمت فى عام ١٩٣١ بترجمته الخاصة لكتاب « النفس » . ولقد كان إتمام هذا العمل ، وكذلك تأثيره العميق بوصفه معلما ، هما أهم ماساهم به فى ميدان البحث الفلسفى .

أما فلسفته الخاصة فليست لها أهمية كبيرة إذا ماقورنت بمساهماته السابقة ، كما أن قلة كتاباته يجعل من الصعب تقديم صورة دقيقة لها . ولقد مرت هذه الفلسفة بتقلبات وتغيرات كانت أكثر من أن تتيح لنا إدراجها تحت أية تسمية واحدة . بل إن افتقارها إلى الثبات هو بالفعل أبرز سماتها . وقد ألقى سمث ذاته ضوءا واضحا على هذه المسألة فى عرضه

الشخصى لتطوره الفلسفى فى كتاب « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » « فهو هنا يقدم اعترافا غريبا ، فى صراحة تصل إلى حد السذاجة ، فيقول إنه لم يدرك ضرورة التفكير فى وضع مذهب فلسفى إلا عندما عين اشغل كرسى الأستاذية فى الفلسفة — بل لشغل واحد من أهم كراسى الأستاذية فى الجامعات الإنجليزية . ولقد أعانته على هذا التفكير المذهبى صدفة موفقة ، هى عثوره على مؤلفات كروتشه Croce فى أثناء إقامة له فى نابولى . ومنذ ذلك الحين شعر بأن واجبه يقضى عليه بالارتباط بمذهب الهيجليين الإيطاليين (أى بمذهب جنتيلى Gentile فضلا عن كروتشه) والعمل على كسب اعتراف الإنجليزية . وقد أسفرت جهوده ،فى السنوات التى أعقبت الحرب الأولى مباشرة ، عن موجة قوية من الإعجاب بكروتشه [1] ، ولاسيما فى أكسفورد (حيث اشتد هذا الأعجاب بفضل زيارة قام بها كروتشه ذاته) ، ولكن هذه الموجة تلاشت بسرعة . وقد حدد موقفه ، فى كثير من كتاباته ، بأنه ضرب من مثالية كروتشه ، مع أخذ أفكار معينة عن جنتيلى ، وبذلك وجد لنفسه ، مؤقتا على الأقل ، ما يمكن أن يقال إنه موقف خاص به .

والفكرة الرئيسية فى هذه المثالية ، التى عرضها أساسا فى بحثه « الفلسفة بوصفها نموا لفكرة الوعى الذاتى وحقيقته » ، تتمثل فى قوله بالطابع التاريخى للواقع . فالواقع فى ماهيته ، تبعا لهذا الرأى ، ليس سكونيا ثابتا ، وإنما هو حركى متغير ، فله طابع العملية ، وهو حادث أصيل ؛ وهو تاريخى فى جميع أجزائه وفى كل تعبير عنه . على أن تاريخيته لازمانية ،

---

(١) كذلك حاول بوزانكيت وولدن كار Wildon Carr ، فى سنوات ما بعد الحرب الأولى ، أن يربطا الفلسفة الإنجليزية بالفلسفة الإيطالية . وأستطيع الآن أن أحيل القارئ ، فيما يتعلق بجهود الأول منهما ، إلى كتاب « بوزانكيت وأصدقاؤه « Bosanquet & his Friends » ، نشره ج . هـ . مورهيد (١٩٣٥) ، ص ٣٠٢ – ٣٠٣ .

بمعنى أنها هى التحقق الأعلى للزمان ، أى الأزلية . وفضلا عن ذلك فهو روحى تماما ، ولا يوجد خارجه شىء روحى ، وبالتالى لايوجد شىء حقيقى أو واقعى بالمعنى الكامل . أما ماينطلق عليه اسم « المادة » أو « الطبيعة » فليس حقيقيا . ولو شئنا أن نعبر عن الواقع بطريقة إيجابية ، لقلنا إنه فاعلية خالقة لذاتها ، ولما كانت هذه الفاعلية روحية ، فإنها تعبر عن نفسها على أكمل وأفضل نحو فى الوعى الذاتى . ومن هنا فإن النشاط المميز للوعى الذاتى هو الفلسفة ، مفهومة على أنها النمو الذاتى للروح . والواقع كله يدخل فى نطاقها ، وهى ، من حيث المبدأ على الأقل ، قادرة على التغلغل فيه . وهنا نجده مرة أخرى ينتفع بفكرة هيجلية هى فكرة معقولية الواقع ، ويوجهها فى هذه الحالة ، فى رد فعل عنيف ، ضد المذهب المطلق عند برادلى وضد كل مذهب ذاتى أو برجماتى (ولو أن إغراءات البرجماتية ، التى أسماها باللافلسفة un - philosophy[1] ، كانت أحيانا أقوى من أن يستطيع مقاومتها) . ففلسفة سمث هى مثالية موضوعية ديالكتيكية بالمعنى الهيجلى ، تظهر فيها تلك التنوعات المميزة التى أدخلها الهيجليون الإيطاليون المحدثون على مذهب هيجل .

---

(١) « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » نشره ج . ﻫ . موير هيد ، المجلد الثانى ، ص ٢٣٠ .

القسم الرابع

فلاسفة المثالية المطلقة

فرانسيس هربرت برادلى Francis Herbert Bradley

(١٨٤٦ — ١٩٢٤)

[تعلم فى « يونيفرستى كوليدج » ، بأكسفورد ، كان من ١٨٧٠ إلى ١٩٢٤ زميلا فى كلية مرتون " Merton " بأكسفورد .

مؤلفاته : « مسلمات التاريخ النقدى The Presuppositions of Critical History » ١٨٧٤ ، أعيد طبعه فى « مجموعة المقالات Collected Essays » ؛ « دراسات أخلاقية Ethical Studies » ، ١٨٧٦ (الطبعة الثانية ، ١٩٢٧) ؛ « مذهب اللذة عند سدجويك Mr. Sidgwick's Hedonism » ، ١٨٧٧ ، أعيد طبعه فى « مجموعة المقالات » ، « مبادئ المنطق The Principles of Logic » ١٨٨٣ (الطبعة الثانية فى مجلدين ، ١٩٢٢) ؛ « المظهر والواقع Appearance and Reality » ، ١٨٩٣ (الطبعة الثانية ، مع تذييل ، ١٨٩٧ ، وقد أعيد طبعه مراراً ، وترجم إلى الألمانية فى ١٩٢٨) ؛ « أبحاث فى الحقيقة والواقع Essays on Truth & Reality » ١٩١٤ ؛ « مجموعة المقالات » ، فى مجلدين ، ١٩٣٥ (أعيد فيه طبع مقالات وانتقادات ، ويشمل بحثين لم يسبق نشرهما) .

انظر : « ف . هـ . برادلى F. H. Bradley » ، بحث تذكارى ألفه ا. ا. تيلور A. E. Taylor ، فى « أعمال الأكاديمية البريطانية » ، المجلد الحادى عشر ، (١٩٢٤—١٩٢٥) ، ص ٤٥٨ — ٤٦٨ ؛ « التراث الأفلاطونى فى الفلسفة الأنجلوسكسونية The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Phil. » (الفصول من ٥ إلى ٩) ، تأليف ج . هـ . موبرهيد ، ١٩٣١ ؛ « قاموس السير القومية Dict. of National Biography » ، ١٩٢٢ — ١٩٣٠] .

لا يفوق برادلى فى أهمية النصيب الذى ساهم به فى عرض المذهب المثالى ونشره فى إنجلترا ، سوى جرين وكيرد . غير أنه يُعد المركز الرئيسى لمرحلة جديدة فى هذه الحركة . فكل ما تم حتى الآن يعد ، بدرجات متفاوتة ، مجرد جهد تمهيدى ، هو عرض لعالم الأفكار الجديد فى صورة ترجمة وتفسير وعرض ومحاكاة ونقد . وإذا استثنينا جرين ، فإنا لا نصادف حالة واحدة تستحق الاهتمام صيغت فيها المادة الجديدة وعرضت بطريقة مستقلة

أما عند برادلى ، فقد شب المذهب المثالى الإنجليزى عن الطوق ، وبدأ يسلك طريقا خاصا به. ولقد كان برادلى أول من تناول هذا المذهب بطريقة خلاقة ، وأول من جرؤ على أن يضع بذور مذهب خاص به فى الأرض التى فتحت حديثا . بل لقد كان واحدا من القلائل من عظماء بناة المذاهب، وواحدا من أجرأ المفكرين التأمليين الذين أنجبتهم إنجلترا ومن أكثرهم أصالة . وهو يحتل فى الفكر الإنجليزى الحديث منزلة رفيعة، وربما أرفع منزلة . على الرغم من أن أعماله الفلسفية مازالت تثير نزاعا شديدا حاميا ، وربما ستظل تثيره طويلا ، فلا يكاد يوجد مفكر آخر ساهم بمثل ماساهم به فى إثارة الاهتمام الأصيل بالفلسفة .

ولقد كان كل النجاح الهائل الذى أحرزته فلسفة برادلى يرجع إلى جهوده من حيث هو كاتب فحسب . ذلك لأنه ، على الرغم من أنه ظل زميلا فى كلية بأكسفورد لمدة تزيد على نصف قرن ، لم يتول التدريس أبدا ، وإنما عاش فى كليته أشبه ما يكون بالناسك ، لا يصل إليه إلا أصدقاء قلائل ، عاكفا على استخلاص أفكاره — وكان اعتلال صحته هو الذى فرض عليه هذه العزلة . ولقد تجلى التقدير الرفيع الذى كان يتمتع به خارج الأوساط الفلسفية وداخلها ، تجلى ذلك التقدير على الملأ فى تلك المنحة الملكية التى نالها قبل وفاته بقليل ، وهى وسام الاستحقاق Order of Merit ، الذى كان برادلى أول فيلسوف يناله . وقد كرمه إخوانه من الفلاسفة فى ذلك الإهداء الحافل بالمعانى الذى صُدر به المجلد الثانى من كتاب « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، وهو : « إلى ف . ه . برادلى ، حامل وسام الاستحقاق ، الذى دانت له الفلسفة الإنجليزية بالقوة الدافعة التى أضفت عليها حياة متجددة فى عصرنا » .

ونستطيع أن نوضح مكانته فى المثالية الإنجليزية إذا لاحظنا أولا أنه ظل تقريبا غير متأثر بكانت على الإطلاق ، وإنما كان يدين لهيجل بكل

ماأتاه من الخارج تقريبا . على أن علاقته بهذا الأخير كانت دائما موضوع خلاف . وكثيرا ما كان هو ذاته يرفض أن يسمى هيجليا ، على أساس أنه لا يعرف بأى شيء كان يدين لهيجل ، وإلى أى مدى كان دينه هذا . ومن الأمثلة الدالة على ذلك،هامش في أحد كتبه اعترف فيه بدينه لهيجل، ثم أضاف « ولكن ينبغى أن يذكر القارئ أننى أنا وحدى المسئول عما أقول ».[1] وفى وسعنا ، إذا تأملنا الأمر من وجهة نظر عامة إلى أقصى حد ، أن نقول إنه تلقى من هيجل القوة الدافعة الأولى للتفكير المستقل ، وإن التفكير الهيجلى يتغلغل بعمق فى فلسفته ، فى مجموعها وتفاصيلها ، غير أن كل ماأخذه عن هيجل أو غيره قد صهر فى بوتقة ذهنه الخاص وأضفيت عليه صورة مميزة . ومن المؤكد أن تأثير هيجل قد ضعف مع نمو مذهب برادلى ونضوجه .

كذلك ذهب البعض إلى وجود بعض أفكار رئيسية اسبينوزية لديه . ولهذا الرأى شيء من الصحة . وقد حبذ برادلى ذاته فلسفة هربارت Herbart بوصفها ترياقا مفيدا ضد هيجل ، وتدل بعض أجزاء مذهبه الميتافيزيقى على أنه قد عمل بنصيحته الخاصة هذه . كذلك كانت هناك بعض مظاهر التقارب بينه وبين شلنج ، كما كان يبدى نوعا من الإيثار لشوبنهور ، وإن لم يكن قد أخذ عنه إلا قليلا جدا من الأفكار . وهناك فلاسفة ألمان آخرون أثروا فيه فى ميادين خاصة ، مثل لوتسه وسيجارت فى المنطق ، وفاتكه Vatke فى الأخلاق ، وفولكمان Volkmann فى علم النفس .

ولكن لم يكن لواحد من هؤلاء تأثير حاسم بأية حال . فلسنا نملك إلا أن نؤكد أن برادلى هو الذى صاغ فلسفته الخاصة ، التى انبثقت عن أصالة فكرية حقيقية ، ونمت ونضجت فى جوها الخاص . على الرغم من رفضه المتواضع

---

(١) « دراسات أخلاقية » ، الطبعة الثانية ، ص١٤٨ ، هامش ، انظر هامش ص ٢٣ .

لكل وصف له بالأصالة ،وهو رفض قديراه المرء متكلفا فى بعض الأحيان، فإنا لانملك إلا أن نعده مفكرا مستقلا إلى أبعد حد ، بل مفكرا هوائيا عنيدا . وهذا واضح فى كل سطر كتبه ، وفى جمود أسلوبه وخشونته ، وفى طريقته الجافة،التى تكاد تكون قاسية عنيفة،فى التخلص من خصومه، وفى الطريقة التى ألف بها كتبه ، وهى الطريقة التى لايحس معها المرء أن هذه الكتب عرض هادئ موضوعى محكم ، وإنما يشعر بأن الكاتب يخاطب ذاته ، أو يجرى مع القارئ محادثة منطلقة بلا قيود ، تكون أحيانا بسيطة وصريحة إلى أقصى حد ، وأحيانا أخرى تتخللها دعابات جافة خفيفة الوقع أو لاذعة ، واستطرادات تهكمية ساخرة ، واندفاعات ثائرة ، وسخرية من خصومه أو من نفسه . ولقد كان يحب المواقف المتمنعة، ويؤثر غير المألوف ، وينتقل بين الأضداد ويطرب للمتناقضات ، ويحلق عاليا ، ولكنه نادرا ماكان يدع أقدامه تترك الأرض الصلبة ، وكان سفسطائيا ، شكاكا ، توكيديا ، صوفيا ، فى آن واحد . ومن هنا كانت فلسفته تتسم بكل مافى الحياة من تنوع وتلون ، وبما فيها من فردية لاتتكرر أيضا ، إذ إن أى تقليد لها لايمكنه أن يحتفظ بقوامها ومذاقها المميز . وفضلا عن ذلك فقد كان تفكيره مرنا إلى حد غير عادى ،فكان يؤثر المواقف الانتقالية على النتائج النهائية ،ويعمل على الدوام على صهر هذه المواقف وإعادة تشكيلها فى ديالكتيك ذهنه غير المستقر . ويتميز فكره كله بقدر غير قليل من نزعة الشك ، ولكنها ليست نزعة الشك المميزة لذهن هدام ، بل لذهن حى مصقول إلى حد بعيد ، يعلو بإرادته على الأشياء ويتمتع باللهو معها ، بدلا من أن يقبض عليها ويكتفى بحقيقة واحدة لايمكن مع ذلك أن تكون نهائية . وإنه ليذكرنا كثيرا بطريقة هيوم الاستخفافية، المفتقرة إلى الشعور بالمسئولية، فى معالجة مشكلاته . ولم يكن لبرادلى اهتمام كبير بالديالكتيك الهيجلى منظورا إليه على أنه منهج فلسفى دقيق ، ولكنه يطبقه على نحو ضمنى فى طريقته المرنة

فى الانتقال على الدوام من موقف إلى آخر . ويمكننا أن نسمى طريقته ديالكتيكية ، طالما أننا نعنى بذلك ارتقاء ذهن أشد قلقا من أن يقنع بنتائج يقينية مزعومة ، إلى مستويات للفكر تزداد علوا . فلذة البحث والكشف أعظم عند برادلى من لذة الامتلاك . « فعلينا ، فى الفلسفة ، ألا نسعى إلى الرضا المطلق . . . فالفلسفة ليست إلا ممارسة جانب واحد من طبيعتنا والتمتع به » . [1] والنوع الوحيد المشروع من الشك هو التخلى عن أمل الوصول فى أى وقت إلى امتلاك نهائى للحقيقة . أما ذلك الذى يطلق عليه عادة اسم نزعة الشك فإنه يسميه بالقطعية الانتحارية suicidal Dogmatism

غير أن برادلى كثيراً ما كان يعبر ، بنفس المرونة والحيوية التى أبرزنا أهميتها ، عن موقف مخالف تماماً ؛ فالحقيقة « هى ما يرضى العقل intellect » و « الفلسفة ترمى إلى الرضاء العقلى ، أى بعبارة أخرى إلى الحقيقة النهائية [2] » ذلك هو الموقف الذى استرشد به فى تأملاته الميتافيزيقية — أعنى الحاجة إلى الأمان والنظام ، والسعى النظرى إلى التغلب على كل ما هو مختلط متناقض ، بغية الوصول إلى نظرة منسجمة إلى العالم يجد الذهن فيها طمأنينة . ويبدو لى أن هذا هو الأساس العاطفى لميتافيزيقا برادلى الرفيعة فى « المطلق » . فهو يحاول بحماسة صوفية خالصة ، أن يفهم المطلق ويتأمله بوصفه مستقر النفس ، وذلك بخشوع فيه تقديس ، وباستسلام خائر إلى حد ما ، يقف على نقيض ذلك الشك الجرىء المرن الذى بينا أنه يمثل الوجه الآخر من طبيعته .

وفى ضوء ماسبق ينبغى لنا أن نتأمل العداء المرير الذى حمل به البرجماتيون على مذهب برادلى وسخروا به منه سخرية لاذعة . فأصل النزاع إنما هو

---

(١) مقالات عن الحقيقة والواقع ، ص ١٣ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١ و ١١ وما يليها .

الاختلاف الكامل فى المزاج والموقف الكامن من وراء كل من الفلسفتين : أعنى التقابل بين العقلية المغامرة المناضلة التى تحب أن تجوس خلال العالم وتغيره ، وبين العقلية الخائرة الحريصة على الطمأنينة والهدوء ، والتى تغلق نفسها فى مذهب وتلتزم الطريق الواسع المؤدى إلى الحقيقة المطلقة . ولا شك فى أن الاختلاف أساسى ، وأن الخلاف الطويل المرير بين برادلى وشيلر ينبغى أن يعد تعبيراً عن هذا الاختلاف .

وسوف نتناول أعمال برادلى الفلسفية حسب الترتيب الزمنى لتطورها ، فنتحدث أولا عن مذهبه الأخلاقى ، ثم منطقه ، وأخيراً عن ميتافيزيقاه . ولقد كان كتابه فى الأخلاق من أوائل مؤلفات المدرسة المثالية ، فظهر بعد وقت قصير من نشر مقدمتى جرين إلى هيوم ، وترجمة ولاس للمنطق الأصغر عند هيجل ، وقبل وقت قصير من ظهور الكتاب الأول لإدوارد كيرد عن كانت . ولقد كان ذلك الكتاب ، الذى سبق « المقدمة Prolegomena » لجرين بسبع سنوات ، أول مؤلف يقوم بمهمة الواسطة لنقل أخلاق المثالية الألمانية إلى الإنجليز ، وبذلك كان من المعالم الأساسية فى المجرى التاريخى للفلسفة الأخلاقية الإنجليزية . وفى هذا كتب بوازنكيت ، بعد سنوات متعددة ، يقول « لقد كان نشر ف . ه . برادلى لكتابه « دراسات أخلاقية » ، فى نظر الكثيرين منا ، حادثا غير مجرى تاريخ ذلك العلم (١) » .

فنى مذهب برادلى الأخلاقى تجد نزعته الهيجلية أوضح وأصدق تعبير عنها ، وتتجلى بأوضح صورة تلك التجربة الشخصية العنيفة التى تعلق بها بالمذهب الهيجلى ، وذلك على الرغم من قلة استخدامه لمصطلح هيجل . وهنا أيضاً يشير فى فقرة مأثورة إلى الفلسفة الألمانية على أنها الفلسفة الصحيحة ، والوحيدة

---

(١) فى كتاب « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، المجلد الأول ، ص ٥٧ والصفحة التالية .

القادرة على إنقاذ الفكر الإنجليزى من عزلته الخطرة . وهنا كذلك نجد أول نقد هدام ، بأسلحة هيجلية ، للفلسفات الأخلاقية التقليدية البالية التى قالت بها مذاهب المنفعة واللذة والتجريبية بوجه عام . وأخيراً فعلى الرغم من كل اعتماده على هيجل وغيره من الألمان فى هذا الكتاب المبكر فى الأخلاق ، فإنه يظهر فيه مفكراً مستقلا من الطراز الأول ، قدر له أن يطور تلك القوة الدافعة الجديدة التى تلقاها من الآخرين ويسير بها إلى الأمام .

ويرى برادلى أن الغاية الأخلاقية هى قبل كل شىء اكتمال الذات وتحققها . ولكن ما هى هذه الذات ؟ إنها قطعاً ليست هى الذات البشرية ، التى هى مجرد مجموعة أو سلسلة من العواطف أو الإرادات أو الإحساسات الجزئية . وإنما هى تبتدىء منذ البداية بوصفها كلاً واحداً أو منهجياً ، وحقيقة كلية عينية ، تعد أجزاؤها المتعددة أو المتلاحقة مجرد مراحل أو عوامل بالنسبة إليها . فالذات التى تعرفها الأخلاق ذات أعلى ، ذات كلية تعلو على هذه الذات أو تلك ، على ذاتى أو ذاتك أو أية ذات أخرى . ومن هنا فإن القاعدة الأخلاقية : « حقق ذاتك بوصفك كلا لا متناهيا » تعنى « حقق ذاتك بوصفك عضواً واعياً بنفسه فى كل لا متناه ، عن طريق تحقيق هذا الكل فى ذاتك[1] » وباتخاذ هذا الموقف يبين برادلى كيف أن الغاية الأخلاقية لمذهب اللذة وهى تحصيل اللذة لذاتها ، تعجز عن التعبير عن المعنى الحقيقى للأخلاقية . وإن موقفه ليمثل تخلصاً كلاسيكيا من كل الأخلاق الضحلة التى تعبر عنها فكرة اللذة والسعادة والمنفعة ، كما يمثلها مل وسبنسر وستيفن وسدجويك (وقد هاجم برادلى هذا الأخير فى كتيب خاص نشر بعد عام من ظهور كتابه « دراسات أخلاقية ») كذلك رفض برادلى الغاية الأخلاقية المقابلة ، وهى أداء الواجب لذاته ، على أساس أنها بدورها

---

(١) دراسات أخلاقية ، الطبعة الثانية ، ص ٨٠

تنطوى على تحيز ضيق الأفق فى الجانب المضاد ، إذ إنها تكتفى بأن تستعيض عن الجزئى المحض بالكلى المحض ، وتأتى بمبدأ مجرد شكلى تماما ، لا يمكن أن يتخذ مرشداً فى السلوك . فلا جدوى من أن يقال للمرء إن عليه أن يفعل ما هو خير لأجل الخير ، إذا لم يحدد له المضمون العينى للخير. وواضح أن برادلى هنا يهاجم النزعة الشكلية الصارمة فى الأخلاق الكانتية ، وإن يكن يعترف بأن النظرية التى ينتقدها ليست نظرية قيل بها فعلا ، بقدر ما هى نظرية وضعت لغرض الجدل . ويكاد نقده لهذا المذهب الأخلاقى يماثل تماماً نقد هيجل له .

هاتان النظريتان اللتان تتحيز كل منهما إلى جانب واحد ، هو اللذة لذاتها أو الواجب لذاته ، ينبغى تجاوزهما من وجهة نظر أعلى يسميها برادلى بوجهة نظر « مركزى my station وواجباته » . ولوجهة النظر هذه ، فى أساسها ، معنى يعادل معنى قاعدة تحقيق الذات ، إذ إن الإنسان ، الذى لا يمكن أن يكون مجرد فرد منعزل عن المجتمع ومستقل عنه — فثل هذا الفرد تجريد لا معنى له ، وإنما هو كائن اجتماعى — هذا الإنسان لا يستطيع أن يحقق ذاته الحقة ، أو الإرادة الخيرة أو الاجتماعية التى ينبغى تمييزها من ذاته الشخصية البحتة،الباحثة عن لذاتها فحسب ، إلا عندما يكون قد اهتدى إلى مركزه وواجباته ، أى وظيفته داخل كل اجتماعى . وهنا يحطم برادلى أساس المذهب الفردى الأخلاقى الذى يلازم الفلسفة الأخلاقية الإنجليزية من لوك إلى سبنسر . وهو يتخلص فى الوقت ذاته من الثنائية الكانتية التى تحفر هوة لا تعبر بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون . فالواجب الذى يفرضه على مركزى لا يمكن أن يكون عملية لا تنتهى يقترن فيها « الوجوب ought » الدائم بتكرار لا ينتهى لكلمة « ليس بعد » ، وإنما ينبغى أن يتحقق هنا والآن . فمن الواجب أن يكون المثل الأخلاقى الأعلى قابلا للتحقق فى المجال الزمنى للوجود ، وفى ذلك

الرضاء الناجم عن التحقق الفعلى للواجب . وبفضل هذا القضاء على التوتر بين الوجوب وبين الوجود ، يجعل برادلى للحياة الأخلاقية جواً أرق وأرحم ، يقترن فيه الحب بالواجب ويعينه .

فما هى الغاية الأخلاقية إذن ، إن لم تكن هى المثل الأعلى القصىّ الذى لا يُبلغ ، الذى قالت به الأخلاق الكانتية ؟ إن برادلى ، بقدر ما يهتدى إلى معيار السلوك الأخلاقى فى المجتمع الذى يعيش فيه المرء ، وفى عرفه وقوانينه ونظمه ، ويرى أنه ليس من المرغوب فيه أن يسعى المرء إلى تجاوزه ، بهذا القدر يكون برادلى قد تمسك بتراث بلاده ، الذى يستبعد السيادة المطلقة للفرد ، ويخضعه بشدة للمعايير الأخلاقية للمجتمع ، ولهذا السبب نفسه يرفض برادلى أخلاق الإنسان الأرقى ، ومعها أخلاق المجتمع الفاضل (Utopian) بوصفها ابتداعات ذهنية لا يمكن أن تكون لها سلطة على السلوك العملى فى الحياة اليومية .

على أن برادلى ينتقل ، من بعد هذه الأخلاق الفعلية الواقعية ، إلى تشييد « أخلاق مثالية » ، أى نظام أخلاقى من مستوى أعلى ، لا تعود فيه الذات حبيسة بيئتها الاجتماعية . وهو فى هذه المحاولة ، التى يتخلى فيها جزئيا عن الموقف الذى بلغه من قبل ، يقدم إلينا لمحة لعالم القيم لا يكون من الضرورى فيه إقامة علاقة مباشرة مع البيئة الاجتماعية . وإنما الواجب أن تُطلب قيمة لذاتها ، شأنها شأن سعينا إلى الحق والجمال . وهكذا فإن برادلى يعترف هنا بمجال للكمال غير الاجتماعى . ومع ذلك فلا يمكن أن يحلّق هذا المستوى الأعلى فى الهواء فوق المستوى الأدنى ، وإنما ينبغى أن تكون جذوره متأصلة فى هذا الأخير وأن ينمو منه . فالأخلاق المثالية ترتكز على الأخلاق الاجتماعية . وهكذا ينسجم تفكير برادلى مع حساسية الشعب الذى ينتمى إليه : فهو يجسّد فكرة « الجنتلمان » الإنجليزى ،

وهى فكرة لا تحتمل خروجا عن الحواجز الاجتماعية والقومية . وهو فى هذه النقطة أقرب إلى هيوم بكثير منه إلى هيجل .

وإذا نظر برادلى إلى الغاية الأخلاقية على أنها شىء ينبغى تحقيقه فى الواقع الحالى ، فقد تجاوز ثنائية كانت بطريقة هيجلية . ولكن يتضح بعد ذلك أن هذا الموقف الرفيع ذاته إنما هو موقف تمهيدى فحسب ، يُلقى به برادلى بدوره فى دوامة ديالكتيكه الذى لا يتوقف عند حد . ذلك لأن الثنائية القديمة ، التى سبق حلها ، بين الوجوب والوجود ، تطِلّ برأسها من جديد عندما يتضح أن الفكرة الأخلاقية لا يمكن أبدا أن تتحقق تحققا كاملا . ففكرة الوجوب أو الإلزام تنطوى على تناقض : إذ إنه حيث لا يوجد نقص لا يوجد إلزام ، وحيث لا يوجد إلزام لا توجد أخلاقية . ولا يمكن أن يوجد حل مباشر لهذه المشكلة القائلة بوجود تباين بين الأخلاق ، بوصفه شيئا متحققا بالفعل أو قابلا للتحقق ، وبينه من حيث هو غاية مثالية مرغوب فيها . ومعنى ذلك أن من واجبنا ، إذا شئنا الخلاص من هذه المشكلة ، أن نترك مجال الأخلاق ونفكر قدما فى مجال يعلو على الأخلاق ، لا تعود فيه فكرة الإلزام حاضرة . هذا المجال الأعلى هو الدين ، الذى هو تحقُّق الأخلاقية أو اكتمالها الرفيع ، بمعنى أن الذات المثالية ، التى تظل دائما ، بالنسبة إلى الأخلاق ، شيئا ينبغى أن تكونه ، تتحقق بالفعل فى الدين . هذه الأفكار تفضى إلى تلك التأملات التى لم ينتقل برادلى إليها إلا عند صياغته لمذهبه الميتافيزيقى بعد سنوات عدة .

وسوف نرى ، عندما نعرض لهذا المذهب ، أن الخير الذى يلحقه تناقض ذاتى لا يحق له ادعاء الواقعية بالمعنى الدقيق ، وإنما ينتمى فقط إلى عالم الظواهر غير الواقعى . وعلى ذلك فحتى حين يتجاوز هذا الخير ذاته فى الدين ، فإنه لا يجد فى ذلك إلا حلا أو تحققا تمهيديا . وفى « المطلق » وحده ، بوصفه الواقع الحقيقى ، يصل الخير — ومعه ضده ، أى الشر —

إلى مستقره النهائى ، بعد أن يفقد طبيعته الخاصة فى تحول كامل . وهكذا فإن اكتمال الأخلاق عند برادلى إنما يكون فى ميتافيزيقا المطلق عنده .

ولقد أحدث برادلى ، بكتابه « مبادئ المنطق » (١٨٨٣) ، انقلابا فى المنطق يوازى ذلك الذى أحدثه فى الأخلاق بكتابه « دراسات أخلاقية » ، إذ إنه زعزع فى هذا الميدان بدوره ، سيطرة التجريبيين التى كانت كاملة تقريبا ، وفتح باب فروع جديدة للبحث فى إنجلترا . ولقد وصف وليم جيمس ، وهو خصم برادلى ، كتابه الأخير هذا ، مثلما وصف بوزانكيت كتابه الأول ، بأنه قد « غير مجرى تاريخ ذلك العلم » ، وقال « لقد فرغت لتوى من قراءة « المنطق » لبرادلى ، باهتمام وحماسة لا حد لهما . . . ومن المؤكد أنه من الكتب التى غيرت مجرى تاريخ الفلسفة الإنجليزية . ولزام على التجريبيين ، وعلى القائلين بالمعقولية الشاملة معا ، أن يسووا حسابا تهم معه . فهو يخرج عن كل الاتجاهات التقليدية »[1] .

وعلى الرغم من أن ظل هيجل كان يختفى وراء منطق برادلى بدوره — ولكن من مسافة أبعد ، وبوضوح أقل — فقد اعترف برادلى بأنه كان مدينا للوتسه أولا ، ومن بعده لزيجفارت وغيره من المناطقة الألمان . فبفضلهم استطاع أن يرد بحجة قوية مضادة على النزعة النفسية لدى المناطقة التجريبيين الإنجليز . وكانت مهمته الأولى هى إعمال معول الهدم فى أسس هذه النزعة بكشف زيف الأساس النفسى للمنطق التجريبى ، أعنى فكرة الترابط ، التى تكون المعرفة بالنسبة إليها ربطا بين عناصر عقلية لها طابع فردى مفكك . فهو هنا يتساءل : كيف يتسنى لواقعة منعزلة لا تكاد تظهر حتى تختفى ، أن تكون هى مناسبة عودة ظهور شىء كان ماثلا (a presentation) ؟ ، وما هو

---

(١) «رسائل وليم جيمس Letters of William James » ، ١٩٢٠ ، المجلد الأول ، ص ٢٥٨ .

نوع العناصر التى تُـربط معا فى الإدراك الحسى على نحو يجعل عودة ظهور أحدها فى الوعى مؤديا إلى الإتيان معه بالباقين ؟ . إن ما يأتى من جديد فى الوعى لا يمكن أن يكون هو نفس ما كان فيه من قبل ، وكل عنصر فى الذهن يحمل فى ذاته نوعا من الجدة ، إذ إنه يدخل فى علاقات جديدة ، وبذلك يتغير طابعه ، حتى لو كان المظهر الوحيد لذلك التغير هو تلك النقطة الزمانية الجديدة التى عاد فيها إلى الظهور . أما ارتباط محتويات العناصر الماثلة (presentations) فينبغى أن يرتـكز على شىء مشترك أو متماثل فى هذه المحتويات ، ولا يمكن أن يحدث بين جزئيات خالصة زائلة . ومن هنا وضع برادلى قضيته القائلة إن كل ارتباط إنما يحدث بين كليات . وقد اعترف برادلى بأنه كان يدين لهيجل بهذه الفـكرة الهامة ، الـكفيلة بهدم كل المذهب الترابطى ابتداء من هارتلى وهيوم حتى مل « وبين » ، كما اعترف بأنها هى التى أخذت بيده من الظلمات إلى النور . والواقع أننا لا نـكاد نستطيع الآن . بعد أن تعودنا تماما على هذه الفـكرة بفضل جهود المفـكرين الهيجليين خلال عشرات السنين ، أن ندرك دلالتها بالنسبة إلى المرحلة التى كان علم النفس والمنطق الإنجليزيين قد بلغاها عندئذ . ويكفى أن برادلى ، عندما نشر الطبعة الثانية من « مبادىء المنطق » بعد فترة دامت حوالى أربعين عاما ، قد رأى أن أى نقد آخر لخصومه السابقين إنما هو لغو لا داعى له ، واكتفى ، فى إشارته إلى بعض المتشبثين المتأخرين بالمعسكر التجريبى ، بقوله : « دع الموتى يدفنون الموتى »[1] .

وإن كتاب برادلى ليختلف ، حتى من حيث المظهر الخارجى ، عن البحوث المألوفة فى المنطق . فهو ليس منطقا صوريا ولا رياضيا ولا تجريبيا ، وإنما هو بحث أصيل إلى أبعد حد ، شخصى تماما ، فى قوانين الفـكر

---

(١) المجلد الأول ، ص ٣٥٤ .

والصور المنطقية . وهو موجه أساسا ، وبعنف ، ضد منطق التجريبيين ، ويرجع تأثيره التاريخي إلى أنه قضى على التأثير القوى لمنطق مل ، وأبعد تعاليمه عن الميدان عشرات متعددة من السنين ، إلى أن حدث ، فى وقت قريب جدا ، رد فعل بطىء اصالح مل إلى حد ما . وأفضل ما يوصف به منطق برادلى هو أنه منطق ميتافيزيقى ، بمعنى أن المسلمات الميتافيزيقية تأثيرها الفعال فيه ، أو أنها على الأقل تكون أساسه الخفى . ولكنه لا يناظر إلا على نحو عام ذلك النوع من المنطق الذى يتجلى بأنقى صوره فى هيجل ، والذى لا تربطه به إلا نقط التقاء متفرقة ، والذى نادراما استخدم ماهيته ، وهى الديالكتيك ، إذ تجنب تماما الارتقاء الديالكتيكى من مقولة إلى أخرى . وفضلا عن ذلك فإن علاقاته بالمذهب الأرسطى التقليدى فى المنطق سطحية إلى حد ما ، وذلك على الرغم من أنه مبنى جزئيا على نتائجه : فهو يتخلى عمدا عن فكرة التصور ، وينقد فكرة القياس بقسوة .

وفى مقابل التقسيم الثلاثى المألوف للبحث المنطق إلى تصور وحكم أو تصديق ، واستدلال ، يقتصر برادلى على الأخيرين . وهو يبدأ بالحكم لأنه يرى أن الحكم ، لا التصور ، هو الصورة المنطقية الأولى أو الوحدة الأصيلة للفكر . وهو يعلن منذ البداية أن الحكم لا يمكن أن يكون ربط فكرة بإحساس أو بفكرة أخرى ، على أساس أن العوامل النفسانية لا دخل لها فى هذا الأمر . وإنما الذى يهمنا فى الحكم معناه ، ومضمونه الفكرى الكلى ، الذى يختلف اختلافا أساسيا عن أية حادثة أو واقعة ذهنية . فالمعنى أو الفكرة المنطقية يظل على ما هو عليه مهما تغيرت المعطيات ، وهو ذلك الجزء من مضمون الوعى ، الذى أوقفه الذهن وأخرجه بالتالى من مجال الزمان . وعلى حين أن الحادثة الذهنية جزئية فريدة موجودة واقعيا ، فإن المعنى لا ينتمى إلى مجال الوجود الفعلى على الإطلاق ، وإنما هو فكرى كلى . وهكذا فإن نظرية برادلى المنطقية إنما

هى محاولة لإيجاد انفصال واضح بين المجالين المنطقى والنفسى ، بين العوامل الفكرية الأولية من جهة ، وبين الوقائع البحتة للتجربة المعرفية من جهة أخرى ، والفكرة الرئيسية فيه هى أن من المستحيل قيام حكم أو أية صورة أخرى المعرفة مالم يوجد عامل يظل فى هوية مع ذاته طوال تغير الوقائع وصيرورتها . كل هذا يعبر عنه برادلى فى تعريفه المشهور للحكم — وهو التعريف الذى أثار جدلا كثيرا ، والقائل إن الحكم هو « الفعل الذى يحيل مضمونا فكريا (يُعترف به بما هو كذلك) إلى واقع متجاوز لذلك الفعل »(١) . فكل حكم ينطوى بالضرورة على مثل هذه الإحالة أو الإضافة ، وكل إضافة تفترض مقدما ، إلى جانب الطرفين المضافين ، وحدة تجمعهما سويا . وهكذا يؤدى نقد فكرة الترابط إلى مذهب خاص فى الحكم .

ولكن على الرغم من كل انتقادات برادلى للنزعة النفسية ، فإنه هو ذاته لم يسلم منها . ذلك لأنه عرف الحكم تارة بأنه فعل ، أى بأنه شىء ذهنى ، وتارة أخرى بأنه ما يقصده الفعل أو يعنيه ، أى القضية المنطقية . ومثل هذا الإخفاق فى الفصل بما فيه الكفاية بين المنطق وعلم النفس ، يحول دون إدراجه ضمن ممثلى المنطق الخالص ، ولقد كان تأرجحه بين الموقفين هو النقطة التى تركزت عليها انتقادات خصومه ، وأولهم كوك ولسن Cook Wilson ، ثم ستوت Stout ورسل وغيرهما .

وعندما وصل برادلى إلى صياغة مذهبه فى الميتافيزيقا ، اهتدى إلى وجهة نظر جديدة يعرّف منها الحكم . فقد أدى به تمييزه بين الواقعى والفكرى على أساس أن أولهما هو « هذا that » ، وثانيهما هو « ماذا What » ، أى هما الاسم والصفة على التوالى — أدى به ذلك التمييز إلى النظر إلى الحكم على أنه إيضاح لـ « هذا » بوصفه موضوعا ، عن طريق « ماذا » ، بوصفه

---

(١) مبادئ المنطق ، الطبعة الثانية ، المجلد الأول ، ص ١٠ .

محمولا ، أى أنه هو أن نطلق على الواقع صفة لا تكون واقعة وإنما فكرة ، أما الموضوع فهو وجود فعلى . وتتوقف حقيقة الحكم على نوع الواقع الذى نصدر عنه التأكيد ؛ ويبين برادلى فى ميتافيزيقاه أن الوجود الفعلى جزئى متناقض دائما ، ولا يعبر إلا عن وجه جزئى من كل أكبر . ومن ثم فإن أى حكم يشير إلى واقعة محددة ، يتصف دائما بالخطأ ، وغاية ما يبلغه هو حقيقة جزئية أو نسبية فحسب . والحكم الكامل هو الذى يكون موضوعه ، على طول المدى ، هو الواقع كاملا ، أو المطلق . وهكذا يدمج برادلى منطقه فى ميتافيزيقاه ، كما فعل هيجل .

ويعاود برادلى ، فى مذهبه فى الاستدلال ، مهاجمة أخطاء تقليدية متأصلة . ذلك لأن نفوره من كل قبول أعمى للسلطة جعله يرفض نظرية القياس بأسرها ، بوصفها محض خرافة . فالقياس يزعم ، أنه أنموذج كل استدلال وبرهان منطق ، غير أن هناك صورا متعددة للاستدلال والبرهان لا يمكن إدماجها فيه . ويضرب برادلى ، لتوضيح رأيه هذا ، أمثلة يثبت بها أن المقدمة الكبرى كثيراً ما تكون غير ضرورية[1] . فإليه يرجع الفضل فى الإشارة إلى عدد من الصور غير القياسية للاستدلال ، وهى الصور التى لم يكد يلاحظها المناطق التقليدى على الإطلاق .

والفرق بين الاستدلال والحكم هو أن الأخير أقرب كثيرا إلى الإدراك المباشر ، أى إلى المادة الحسية . فقبل إمكان قيام أى استدلال ، ينبغى أن يطرأ قدر معين من التنظيم على المادة الخام للمعرفة ، وهذه هى مهمة الحكم أساسا . ويمكن القول إن الحكم يبدأ ، بصورة بسيطة أولية ، فى التجربة الحسية ، على حين أن الاستدلال يفترض مقدما أساسا عقليا . وهذا لا يعنى أن الاستدلال يبدأ حيث ينتهى الحكم ، إذ إن برادلى يؤكد

---

(١) المرجع نفسه ، المجلد الأول ، ص ٢٤٧ والصفحة التالية .

أن الصور البدائية للاستدلال تظهر فى البدايات الأولى للحكم ، وعلى أدنى مستويات الحياة المعرفية . غير أن الحكم الصريح هو قطعا سابق منطقيا ، إن لم يكن نفسيا ، على الاستدلال الصريح ، وإن يكن الاثنان معا وجهين لعملية واحدة . وهكذا فإن فكرة برادلى هذه تسبق فكرة بوزانكيت (التى كانت وثيقة الصلة بها) ، إذ تجعل مهمة المنطق هى عرض نمو الذهن وتتبع العمليات المنطقية طوال مراحل نموها المتعددة .

وعند تحليل الاستدلال ، يمكننا أن نميز بين ثلاثة عناصر : المعطيات ، والفاعلية العقلية فى الاستدلال من هذه المعطيات ، والنتيجة . ويتصف عنصر الفاعلية بأنه مركب ، أى أنه تركيب فكرى ؛ وفى الارتباط الزائد الذى يضاف ، عندئذ ، إلى الاتصال الأصلى القائم بين المعطيات ، تمر هذه المعطيات بتغير وتنتقل إلى وحدة جديدة . ذلك لأنه حيث لا يظهر شىء جديد لا يكون ثمة استدلال . على أن برادلى قد ابتعد كثيرا عن رأيه هذا فى الاستدلال فى الطبعة الثانية من كتاب « مبادئ المنطق » ، وآثر أن ينظر إليه على أنه فى الأساس يمثل التطور أو النمو الذاتى self - development لمضمون موضوعى .

وهو فى كل الأحوال يتمسك بتأكيده للفارق الأساسى بين المجالات المادية ، والذهنية ، والمنطقية ، ولا يمل أبدا من مهاجمة الخلط الذى يتمثل لدى النزعة النفسية بين المجالين الأخيرين . فللفكرة المنطقية طريقة فى الوجود تختلف أساسا عن طريقة وجود الشىء المادى والحادثة الذهنية ، وهى لا توجد (exist) ، ولا يمكن أن تحدث ، إذا كنا نعنى بهذه الألفاظ الدخول فى مجال الظواهر . وإنما هى مضمون فكرى ، وماهية ، ومعنى كلى ، فى مقابل الواقعة أو الحادث . لذلك فإن المنطق لا يمكنه أن يدرك — ناهيك به أن يفهم — ما تتصف به الجزئيات والفرديات التى تتمثل فى الواقع العينى من ثراء زاخر بالتنوع لا ينضب

معينه . فالتنوع المتعدد الألوان للحياة يقع خارج نطاق المنطق .

ولقد أعاد برادلى طبع النص الأصلى « لمبادئ المنطق » فى طبعته الثانية التى يفصلها عن الأولى حوالى أربعين عاما ، مع إضافة حاشية فى صورة ملاحظات فى نهاية كل فصل ، وسلسلة من الأبحاث الختامية . وهذه المادة الجديدة تصحح النص الأصلى وتتجاوزه فى نقاط ليست كلها ثانوية . والجزء الأكبر منها مستمد من بوزانكيت ، الذى قام باختبار نقدى لكتاب برادلى « مبادئ المنطق » فى ١٨٨٥ (فى كتاب المعرفة والواقع Knowledge & Reality) ، والذى نشر بعد ذلك بثلاث سنوات كتابا خاصا له فى « المنطق » اتخذ من برادلى نقطة بداية له . وقد اعترف برادلى بدينه صراحة ودون تحفظ .

ولقد سبق أن نوهنا مرارا بالأهمية التاريخية الكبرى لأعمال برادلى فى ميادين الأخلاق وعلم النفس والمنطق . وقد صادفت هذه الأعمال قبولا واسعا ، وسرعان ما أصبحت جزءا من تراث الفكر الإنجليزى . أما آراؤه الميتافيزيقية ، كما عرضها فى كتابه الرئيسى « المظهر والواقع » ، فإنها أثارت جدلا أوسع بكثير . فقد كان هذا الكتاب مثارا للشقاق فى الفلسفة الإنجليزية الحديثة ، وتفاوتت الآراء بشأنه كل التفاوت ، ما بين ثناء لا حد له ، إلى عدم اكتراث أبلـه ، إلى سخرية مريرة واحتقار صريح . فقد وصفه إدوارد كيرد بأنه أكبر حدث منذ « كانت » ، كما قال موير هيد إنه « لم يظهر أى شىء مثله منذ « بحث » هيوم . فهذا الكتاب ، شأنه شأن كتاب هيوم ، قد أيقظ المفكرين من جميع المدارس من سباتهم القطعى »[1] . أما خصومه ، وعلى رأسهم البرجماتيون ، فقد انقضوا عليه بوحشية ، وجعلوا منه مسخا مشوّها . ورأى غير هؤلاء فيه مزيجا عشوائيا من الجد والهزل ، ولم يستطيعوا أخذه مأخذ الجد . واقترح أحد الظرفاء

---

(١) « التراث الأفلاطونى » ، ص ٢٧٤ .

تغيير العنوان إلى « اختفاء مظهر الواقع[1] The disappearance of Reality » . وعلى الرغم من ذلك فلا يوجد كتاب آخر من الفلسفة الإنجليزية الحالية من أعماقها ، وأثار من التفكير ، ومارس من التأثير إيجابا وسلبا ، مثل كتاب برادلى « المظهر والواقع » .

سارت ميتافيزيقا برادلى فى طريق تشييد مذهب ، ولكنها لم تفعل ذلك بالتحليق الأهوج فوق التجربة ، وإنما طبقت الشرط الذى وضعه برادلى فى تصدير كتابه « مبادئ المنطق » فقامت ببحث نقدى (أو سمه بحثا شكا كا إذا شئت) فى المبادئ الأولى . وقد اشتهرت كلمته المأثورة التى قال فيها « إن الميتافيزيقا هى العثور على أسباب رديئة لما نؤمن به بالغريزة ، غير أن العثور على هذه الأسباب هو بدوره غريزة بنفس المقدار »[2] . فهو يرى ، مثل شوبنهور ، أن الإنسان « حيوان ميتافيزيقى » . والميتافيزيقا هى ترياقه الأفضل ضد الخرافة القطعية للاهوت المتزمت ، وضد سطحية المذهب المادى . فهى سلاح ذهن نشيط متحرر عقليا ، يسعى إلى الخلاص من قيود المذهب الجامد . وهى موقف أكثر منها نظرية ، وهى إثارة للمشكلات وبحث عنها أكثر منها حل لها . ومن هنا كان لنا ، إذا شئنا ، أن نجعل منها ملهاة ، وستظل تحتفظ ببعض قيمتها حتى لو أسفرت عن الشك الكامل : ذلك لأن الاتجاه إلى الشك له عند برادلى من الفعالية ما للاتجاه التأملى النظرى .

وهو يعزو إلى الميتافيزيقا مهمتين ، أولاهما طلب معرفة للواقع متميزة عن مجرد المظهر ، والثانية تصور العالم عقليا ، لا بطريقة مفككة ،

---

(١) روى ذلك ا . و . بن A. W, Benn فى كتابه « تاريخ المذهب العقلى الإنجليزى فى القرن التاسع عشر History of English Rationalism in the 19 th Century » المجلد الثانى ، ص ٤٢٩ .

(٢) تصدير الطبعة الأولى لكتاب « المظهر والواقع » .

وإنما من حيث هو كل على نحو ما . هاتان هما الفكرتان الرئيسيتان في نظريته . أما عن الأولى ، فواضح أن من المهم تعريف اللفظين اللذين تتضمنهما الفكرة : فما هو المظهر appearance ؟ . إنه ليس الظاهرى phenomenal في البداية على الأقل ـ سواء فُهم هذا الأخير على أنه ما هو معطى في الوعى أو ما هو مقابل الشىء في ذاته ـ كما أنه ليس أى مجال محدد للوجود أو الفكر مميزا عن أى مجال آخر . وربما كان هو كل هذه معا ، ولكنه قبل كل شىء ما نكون إزاءه كلما صادفنا تباينا بين ما هو موجود وما هو موضوع للفكر ، وكلما غاص الفكر في متناقضات أو اقتصرت قدرته على إدراك جزء بدلا من الكل ، وكثرة بدلا من الوحدة ، وشيئا نسبيا بدلا من شىء مطلق ؛ فالمظهر هو ما هو علائقى relational ، مفكك ، وما تسرى عليه الصيرورة والتغير ، وهو سلب للمعنى والقيمة ؛ إنه يكون حيث يكون الخطأ والشر والخطيئة ، وحيثما ننساق في سعى قلق ، وحيثما نكتفى ، في بحثنا عما هو أسمى وأفضل ، باستنفاد أنفسنا واستهلاكها بدلا من أن نصل إلى ما يرضينا .

وهكذا يُعرّف المظهر في عبارات تكاد كلها تكون سلبية فحسب . فما هو الواقع reality إذن ؟ . إنه ما يقابل المظهر من جميع النواحى ، بحيث لا يكون علينا ، لكى نعبّر عن طبيعته كما تصورها برادلى ، إلا أن نستعيض عن الصفات السالبة السابقة بمقابلاتها الإيجابية . فلنرجئ مؤقتا الإتيان بوصف أكمل له ، ولنعرّف الواقع ، بصفة مبدئية ، بأنه ما خلا من التناقض ، وبأنه وحدة وكلية واستقرار وانسجام ، وبأنه شامل لكل شىء ، وبأنه حقيقة كاملة ؛ أى بالاختصار ، بأنه المطلق .

فما الذى يعزوه برادلى إلى مجال المظهر ؟ . إن لب تعاليمه إنما يوجد في الفصل الخاص بالعلاقة (أو الإضافة) والكيف . ولعلنا نذكر أن جرين ، والمدرسة القديمة عامة ، كانوا يعزون إلى مقولة الإضافة أهمية

كبرى ؛ فهو ذلك الذى يضفى على الأشياء حقيقتها بالربط فيما بينها. أما برادلى فيحاول أن يثبت العكس . فهو يقول إننا عندما نختبر بطريقة نظرية ترتيبنا للوقائع تبعا لعلاقاتها وصفاتها نقع فى صعوبات ومتناقضات غير متوقعة . ذلك لأن العلاقة (أو الإضافة) والصفة يفترض كل منهما الآخر . والصفات ليست شيئا بدون العلاقات ، ونحن نكون إزاء علاقات كلما ميزنا أو حكمنا أو فكرنا على أى نحو . وكما قال برادلى فى موضع ما ، فإن التفكير ينتحر إذا لم يعد علائقيا relational . وطبيعى أننا عندما نتجاوز الفكر إلى الوحدة المتصلة بالشعور ، نكون قد انصرفنا عن العلاقات والصفات . ولكننا لا نستطيع التفكير فى صفات دون التفكير فى سمات محددة متميزة بعضها عن البعض ، كما أننا لا نستطيع التفكير فى هذه الأخيرة دون التفكير فى علاقات بينها . وهكذا فإن الصفات لا يكون لها معنى بدون العلاقات ؛ والاثنان لا يتميزان إلا بالفكر ، ولا ينفصلان واقعيا . وبالمثل لا يمكن أن توجد علاقة دون صفة ، إذ لا يوجد ما يُربط إذا لم توجد صفات بوصفها حدودا . وعلى ذلك فلا يمكن تصور أى حد مأخوذا على حدة . ولكنه من المؤسف أنه حتى عندما تؤخذ الحدود مرتبطة فيما بينها ، فسيظل من المستحيل تصورها ، إذ إننا عندما نحاول تصور العلاقة بين العلاقة الأصلية وبين الصفة أو الحد ، فإننا نبدأ فى عملية نسير فيها إلى ما لا نهاية ، مادامت كل علاقة جديدة بين العلاقة الأصلية وبين الحد تحتاج بدورها إلى الارتباط فى علاقة مع هذا الحد . ومن هذا كله يستنتج برادلى أنه كلما تحرك الفكر فى علاقات أصبح ، حسب معيار المعرفة ، بديلا أو حلا وسطا ، عاجزا عن بلوغ الحقيقة أو الكشف عن واقع الأشياء . فالتفكير العلائقى أو المقالى discursive يوقع نفسه بالضرورة فى متناقضات ، وبالتالى لا يشير إلا إلى عالم الظواهر . وكما قلنا من قبل ، فإن القابلية للتناقض هى المعيار الذى ندرك به كون الشىء أو التصور ينتمى إلى مجال المظهر .

وبعد تخلص برادلى من تصور العلاقة ، يرد كل التصورات الأولية الأخرى للفكر إلى علاقات ، هى بدورها عاجزة عن الاتصال بحدودها إلا من خلال سلسلة لامتناهية ، وبالتالى مستحيلة ، من العلاقات المتوسطة . وهكذا فإن عالم المظهر عنده مزدحم بدرجة لم تعرف من قبل . وقد كرس الباب الأول كله من كتابه لإثبات أن المقولات والتصورات الأخرى للفكر ، وكذلك محتوى التجربة ، كل هذا يعانى مما تتضمنه العلاقة من تناقض غير قابل للحل ، وبالتالى ينتمى إلى عالم المظهر . وفى هذه الفصول يترك برادلى السفسطائى الشكاك نفسه على سجيتها ، فى دوامة من التمييزات الحادة والحجج الدقيقة التى تثير سحابة هائلة من الغبار الديالكتيكى. بحيث لا يكون لنا أن ندهش حين نرى الأشياء تتهاوى بين يديه ، ولا تترك فى النهاية إلا عالما من الأنقاض . ففى دوامته الديالكتيكية يكتسح ، الواحدة تلو الأخرى ، كلا من : الكيفيات الأولى والثانية ، الشىء والصفة ، الكيف والإضافة ، الزمان والمكان ، الحركة والتغير والتعاقب ، العلية والفعل والانفعال ، الجوهر وهوية الأشياء، بل وهوية الذات ، وكل علم طبيعى، والخطأ والشر والخير ، بل الدين والله .

ولا حاجة بنا إلى تتبع كل من هذه على حدة . وإنما سننتقى حالة الذات لنضرب مثلا بها على الطريقة التى سار عليها، إذ إنها تكشف على أكمل وجه عن مدى استعداد برادلى للخروج عن مواقف المثاليين السابقين عليه ، مثل جرين وولاس كلما اقتضى مبدؤه ذلك . وتلك هى أوضح حالة تبين مدى تحكم الإطار الجامد الذى وضعه برادلى فى نتائجه مقدما ، وإلى أى حد أغمض عينيه عن حل كان قريبا من متناول يده ، وفى الوقت ذاته كانت تقتضيه المشكلة ذاتها . فدون أن يبذل حتى مجرد محاولة لحل مشكلة الهوية الشخصية بتحليل مباشر للوقائع المجردة ، نراه يكتفى ببحث النظريات المتعلقة بها، وهى نظريات بلغت من الكثرة والتنوع حدا يبعث على الاضطراب،

هوانتهى إلى أن تصوراً له من التباين والغموض ماللتصور الذات لايمكنه أن يفي بتلك الشروط التي ينبغي عليه ، أو على أى تصور آخر ، أن يفي بها إذا ماشاء أن يعد حقيقيا أو واقعيا . لذلك أدرجه ضمن المظاهر . غير أن الذات تمثل حالة ينطبق عليها بكل وضوح معيار الواقعية الذى رأى برادلى أن له أهمية عظمى ، أعنى معيار انسجام الواحد والكثير ، والكثرة فى وحدة مركبة . فهو إذ أنكر وحدة الوعى الذاتى قد جعل الذات مساوية لمجموع تجاربها بدلا من أن يجعلها مساوية لوحدة هذه التجارب ، وهكذا انتهى إلى الرأى القائل إنها مجرد حزمة من الأحوال المتفرقة ، فاقترب بذلك كثيرا من نظرية هيوم التى كان قد أعلن صراحة عن عدم رضائه بها . والأهم من ذلك أنه تخلى بهذا عن الرأى الذى كان قد عرضه فى مذهبه الأخلاقى من قبل . وفضلا عن ذلك فإن هذا قد جعل من المستحيل عليه ، كما سنرى فيما بعد ، أن ينتفع على أى نحو من مقولة الشخصية فى تحديد المطلق . وهكذا فإن نظريته فى الذات ، كما عرضها فى كتابه عن الميتافيزيقا ، تمثل نكسة إلى التجريبية (التى كانت تربطه بها بالفعل صلات قوية) ، وهى تعد مثالا للطريقة التى أساء بها مفكر لامع الذهن مثله إلى مشكلة فى سبيل مبدأ .

وهكذا لايتبقى لدينا ، بعد هذا كله ، إلا ثنائية ، وهوة شاسعة بين المظهر والواقع . ولكن من الواضح أن المسألة لايمكن أن تقف عند هذا الحد ، وهكذا يتصدى برادلى فى الباب الثانى من كتابه لمعالجة الجراح التى سببها فى البداية . فهو يبين عندئذ أن العالمين المفصولين ديالكتيكيا لايمكن أن يوجدا منعزلين ، وأن كلا منهما يتضمن إشارة إلى الآخر . فالمظهر هو ، على أية حال ، شىء ما ، وليس عدما ، ولذلك ينبغى أن ينتمى إلى الواقع على نحو ما . ومن جهة أخرى فلو أخذ الواقع فى ذاته وبذاته لكان عدما . فمن الواجب إذن أن يشتمل على المظهر على نحو ما ، إذ لايمكن ، على أبسط

الفروض ، أن يكون أقل من هذا . وهكذا انتهى برادلى إلى أن المظهر في حاجة إلى الواقع لتكملة ذاته ، وأن الواقع فى حاجة إلى المظهر ليجعل لذاته مضمونا وواقعية . وهنا ينبغى أن نتساءل عن الطريقة التى ينتمى بها المظهر إلى الواقع ، أو إلى المطلق كما يسميه برادلى عادة . وهو يقول فى نهاية الكتاب (مشيرا إلى هيجل ، مع إبداء الموافقة على رأيه) إن الواقع روحى . فإذا ماتأملنا هذا القول فى ضوء المجرى العام لاستدلاله ، لبدا لنا أنه خاتمة بلاغية أكثر من كونه ممثلا لرأيه الحقيقى ، إذ إنه قد أعلن أن الفكر العلائقى (الذى لايعرف برادلى للفكر نوعا غيره) لايمكن بأية حال أن يعبر عن طبيعة المطلق ، وأعلن بوجه خاص أن المطلق لايمكن تصوره على مثال الذات أو الشخصية ، مادام الفكر والذات ينتميان سويا إلى عالم المظهر . أما رأيه الحقيقى ، الذى يدل مرة أخرى على استمرار عناصر تجريبية فى تفكيره ، فهو أن المطلق تجربة حاسة ، إنه حقا نسق واحد منسجم شامل ، ولكن محتواه يتألف من التجربة الحاسة . وفى هذا المطلق تنحل كل الفوارق فى وفاق ، أو تُرفع (aufgehoben) على حد تعبير هيجل .

والحق أنه لما يبعث على الحيرة ، بعد ذلك المستوى الرفيع الذى رفع إليه برادلى المطلق ، أن نراه يوحد بين المطلق وبين التجربة الحاسة ، ويرفع هذه الأخيرة بالتالى فوق مستوى التجربة المنظمة أو التى نتوصل إليها بالفكر . فمن الواضح أنه لاتوجد تجربة نستطيع بها أن ندرك المطلق إدراكا مباشرا . وربما كان برادلى قد شعر بهذه الصعوبة ، إذ إنه يبحث عن تشبيه ليوضح معناه ، وأحالنا فى النهاية إلى التجربة الباطنة التى نمارسها عندما نحس مباشرة بشعور خالص متجانس تماما . فهو يرى فى هذه الأخيرة أنموذجا أو صورة دنيا لتجربة « المطلق » ، نظرا إلى ماتتصف به من كلية لاتتجزأ . والاثنتان متوازيتان ، ولاتختلفان إلا من حيث إن إحداهما تقع فى الجانب الأقرب لعالم المظهر المتناقض ، نظرا إلى أنها لم تخضع بعد

النشاط المقالى (discursive) للفكر ، بينما الأولى تتجاوزه ، لا بالمعنى المكانى ، وإنما بمعنى أنها قد علت على الانقسامات والتقابلات التى يأتى بها الفكر ، واستعادت التجربة الأصلية المتصلة على مستوى أعلى . هذا الطابع المطلق للشعور ، الذى يبعث النشوة أحيانا فى نفس برادلى ، يؤدى به إلى إصدار تأكيدات جريئة إلى حد مفزع ، من أمثلتها مايلى : « لا شىء حقيقيا أو واقعيا فى النهاية إلا ماهو موضوع للشعور ، وبالنسبة إلىّ لا يكون هناك فى النهاية شىء واقعى إلا ما أشعر به . . . فالواقع ، لكى يكون واقعا ، ينبغى أن يُشعر به »[1] . وفى الشعور نحس بالكثرة على أنها وحدة ، وبالأجزاء على أنها كل ، فهنا نكون على مستوى أدنى من مستوى التقسيم إلى ذات وموضوع ، والتقابل بين الصواب والخطأ . هذه التجربة ، التى هى أكثر تجاربنا أولية ، تتصف بتلك الوحدة فى الكثرة ، التى أنكرها برادلى على أعلى التجارب مستوى ، أعنى تجربة الوعى الذاتى . غير أن الوحدة هنا ، تمارس ، فحسب ، وهى تختفى بمجرد إعمال الفكر فيها . بل إننا لا نستطيع التعبير عنها بألفاظ ، وإنما نستطيع فقط أن نشعر بأنها انعكاس لتلك التجربة الأعلى التى نشارك بها فى المطلق .

وهكذا تتضح الآن الخطوط العامة لنظرة برادلى إلى العالم . فهى ترسم صورة لثلاثة مستويات : أدناها عالم الشعور المباشر ، أى التجربة قبل العلائقية pre - relational التى نشعر فيها بكل لا انقسام فيه ولا تنوع . ويلى ذلك المستوى الديالكتيكى ، أى عالم الفكر الذى توجد فيه علاقات تفكك الوحدة الأصلية للشعور ، وتكون فيه الأشياء مظاهر فحسب ، لا واقعا . والثالث عالم الواقع ، والمطلق ، الذى تعود فيه ، فى مركب أعلى ، تلك الوحدة والكلية المفقودتان فى المرحلة الثانية . ويمكن التعبير عن معنى

---

(١) « مقالات فى الحقيقة والواقع » ، ص ١٩٩ .

برادلى بدقة على نحو أكثر عينية وإنسانية . فنحن إذ أكلنا من « شجرة المعرفة » قد فقدنا وحدتنا النقية الأصلية ، وأصبحنا فى كل سعى لنا نهدف إلى استردادها . غير أننا لا نستطيع أبداً أن نرجع إلى حالتنا الأصلية ؛ فأبواب الجنة الأرضية موصدة فى وجوهنا إلى الأبد . ولكنا ربما اهتدينا بعد أن نكون قد تحملنا حياتنا المضطربة الممزقة هنا ، إلى الوحدة ثانية فى عالم أعلى وأسمى ؛ وسواء أمكننا إدراك ذلك أو لم يمكننا ، فإن كل شوق لنا ، فى الوقت الحالى إنما يتجه إليها . فالإنسان ينتقل من البراءة النقية للشعور الساذج ، إلى إثم المعرفة ، ومنه إلى التوبة والخلاص فى المطلق .

وفى هذا الصدد يبدو المطلق عند برادلى على أنه ناتج عن رغبة ، وتحقيق متخيل لها . والواقع أن فى كتابه فقرات نستطيع أن ندرك فيها تلك العاطفة العميقة ، التى ترقى أحيانا إلى مرتبة الشوق الصوفى ، والتى كان يسعى بها وراء المطلق ليصبح وإياه واحدا . ذلك لأن المطلق ، على أية حال ، ليس رتابة خاوية مملة ، إذ إنه يضم كل ما فى الفردى والجزئى من ثراء وتنوع ويحتفظ به فى داخله . وهو على أسوأ الفروض لا يمكن أن يكون أفقر من عالم المظهر الحسى ؛ بل إنه ينبغى أن يكون أثرى إلى حد لا متناه من أى شىء تمدنا به تجربتنا الحالية ، فلا شىء يضيع فيه . « إن كل لهيب انفعالى ، عفيف أو شهوانى ، يظل يشتعل فى المطلق دون أن يرتوى أو تخف حدته ، فهو نغمة يستوعبها التوافق المميز لسكينته وطمأنينته الرفيعة » . ولكن كيف تدخل المظاهر فى المطلق وتكوّن جزءا من طبيعته ؟ . من المحال قطعا أن يكون ذلك بالصورة التى نعرفها بها الآن ، أى بما تتميز به فى حالتها الراهنة من اضطراب وحيرة ، بل ينبغى أن تتغير هيئتها ويعاد تشكيلها لكى تلائم الحياة العليا والكاملة . وليس فى وسعنا أن نذكر كيف يحدث ذلك فى كل حالة . بل كل ما نملك أن نفعله هو الاكتفاء بالتخمين والترجيح . فعناصر التجربة ، من شعور وإرادة وفكر أيضا ،

ستكون هناك ، ولكنها لن تعود فى حالة شقاق . فلا بد من وجود إرادة حيث يغدو المثل الأعلى حقيقة واقعة . على أن الفكر ينبغى أن يطرأ عليه تبدل عميق : فسيكون ماثلا بوصفه حدسا أعلى ، وبذلك يفقد طابعه المميز ، ويلتهم ذاته عند بلوغه مثله الأعلى ، ويُعلىَ عليه عند الاهتداء إلى ذلك العلو الذى يكوّن البحث عنه ماهيته ذاتها . وواضح أن برادلى يعنى هنا بالفكر ذلك الفكر العلائقى المقالى ، والنشاط المتناهى للذهن ، لا الفاعلية المطلقة للعقل : ولو كان فقط قد توسع فى هذا الفهم الضيق المحدود للفكر فى اتجاه « الفكرة المطلقة Idea » عند هيجل ، لوجد ما كان يبحث عنه دون جدوى .

ولا يستثنى الخطأ والشر من عملية التحول الكبرى التى تدمج بها المقولات والمظاهر المتناهية فى المطلق . ففيما يتعلق بالخطأ ، يكون معنى هذا الاندماج أنه لا يمكن وجود تعارض أساسى بين الحقيقة والخطأ ، وإنما الأمر كله أمر درجات من هذا وذاك . فالخطأ فى الواقع « هو » الحقيقة ، أى هو الحقيقة الجزئية الناقصة ، التى نتأملها من وجهة نظر فهمنا المحدود القاصر . أما فى التجربة الكلية فإنه يصحح ذاته ويختفى . ومن الواضح أن برادلى هنا لا يحل هذه المشكلة الخطيرة غاية الخطورة ، وإنما يكتفى بالزيغ والتهرب منها . ولا جدال فى أن الهجمات العنيفة التى وجهها خصوم برادلى ، ولا سيما البرجمانيون ، إلى نظريته فى الخطأ ، قد مست نقطة شديدة الضعف فى مذهبه .

كذلك يتضح أن الألم والشر ، شأنهما شأن الخطأ ، متمشيان مع الكمال المطلق . ولا ينكر برادلى أن لهما وجودا فعليا ، ولكن المسألة التى يهتم بها هى طريقة التحول الذى يمكن أن يطرأ عليهما . وهو هنا يلجأ إلى تشبيه : فمن التجارب المألوفة أن الألم البسيط يمكن أن يُستوعب فى لذة أعظم ، فيختفى نتيجة لذلك . صحيح أن شدة هذه اللذة ستقل عندئذ ، غير أن الشعور

فى مجموعه يمكن أن يظل شعورا باللذة . فمن الممكن إذن ، إذا ما حسبنا مجموع الأمور حسابا شاملا ، أن تطغى اللذة على الألم وترجح كفتها عليه . ويبدو أن هذا الإمكان المحض يزيح ، بالنسبة إلى برادلى ، آخر عقبة تقف فى وجه كمال المطلق . فهو حين ينتقل إلى مشكلة الشر ، يذهب إلى أن الشر لا يوجد إلا فى التجربة الأخلاقية ، وإلى أن التجربة الأخلاقية فى أساسها حافلة بالتناقض ، وأن هناك رغبة ديالكتيكية تدفعها إلى العلو على هذا التناقض فى مجال أعلى — أى فوق الأخلاق — من مجالات الوجود . وهكذا يدخل الشر فى خدمة الخير ، مستهدفا تحقيق هذا الأخير ، وإن يكن ذلك عن كره منه . وهنا أيضا ، كما فى حالة الخطأ ، يختفى التعارض إذا ما وُسِّع مجال الإشارة بما فيه الكفاية « فكل ما نحتاج إلى فهمه هنا هو أن « مقصد السماء » ، إذا ما كان لنا أن نتحدث على هذا النحو ، يمكن أن يحقق ذاته بنفس الفعالية فى كاتيلينا[1] Catiline وبورجيا[2] Borgia مثلما يتحقق فى صاحب الضمير الحى أو فى البرىء الساذج »[3] . وإن التفاؤل المفرط الذى يتخلص به برادلى من هذه المشكلات الخطيرة ، وتشويهه للحقائق فى صورة أقرب إلى رغبته الشخصية ، ليشكك المرء فيما إذا كان من الممكن للمطلق أن يبعث ذلك الرضاء « النظرى » الذى ابتدعه من أجله .

وكما رأينا من قبل ، فإن المجال فوق الأخلاق الذى تهفو إليه الحياة

---

(١) لوشيوس سرجيوس كاتالينا (١٠٨ — ٦٢ ق . م .) : كان من أعضاء مجلس الشيوخ فى عهد شيشرون ، وقد دبر مؤامرة لقتل هذا الأخير ولكن لبأما وصله ففضحها فى مجلس الشيوخ فى خطبة مشهورة . وقد اشتهرت حياته كلها بالغش والتآمر وارتكاب الجرائم . [المترجم]

(٢) سيزار بورجيا (١٤٧٦ — ١٥٠٧) : حاكم إيطالى طموح ، كان يهدف إلى إخضاع إيطاليا الوسطى لحكمه ، واتهم بالتآمر على قتل أخيه الأكبر تحقيقا لهذا الغرض . [المترجم]

(٣) المظهر والواقع ، ص ٢٠٢ .

الأخلاقية هو الدين . ولم تكن لبرادلى صلة وثيقة أو أساسية بالأمور الدينية ، وإن المرء ليحس بأن ما قاله عنها سطحى ، وبأنه ليس ناتجا عن معاناة وتجربة ، وإنما عن تفكير نظرى قام به وهو قابع فى مقعده الوثير فحسب . وهو فى هذا يقول إنه رغم أن الدين مطلق بالنسبه إلى الأخلاقية ، فإنه بالنسبة إلى « المطلق » مجرد مظهر . وتؤدى التناقضات الداخلية التى يهتدى إليها برادلى فى الدين إلى دفعه إلى تجاوز ذاته ، ليصل إلى كمال الكل الميتافيزيقى الأعلى . فما هى إذن العلاقة بين الله وبين المطلق ؟ . إن الله لا يكون إلها إلا بقدر ما يكون هو الكل ، ولكنه بهذا المعنى ليس هو الله ، كما تعرفه الأديان ، الذى هو أقل من المطلق . وهكذا فإن تصور الله ينجذب بدوره ، بعد كل التصورات الأخرى ، فى الدوامة الديالكتيكية ، فهو ليس الكل وإنما هو وجه واحد ، وبالتالى مجرد مظهر ، بحيث ينبغى أن يطرأ على الله ، ومعه الدين ، ذلك التحول الذى يغوص به فى « الواحد » الميتافيزيقى النهائى. ولا شك أن هذا الحل — أو قل هذا الانحلال — الغريب محتم بالنسبة إلى مذهب برادلى . ذلك لأنه بعد أن نظر إلى الشخصية على أنها حزمة من المتناقضات ، وبالتالى على أنها حقيقة من مرتبة أدنى ، لم يعد أمامه بد من أن يعزو إلى المطلق طبيعة فوق الشخصية ، وأن يصفه من خلال فكرتى الاتساق والانسجام . أما الدين فكان بالنسبة إليه مسألة عملية ، ونظرا إلى أن صوره وتصوراته تتجه أساسا إلى تحقيق غايات عملية ، فلا يلزم أن تخلو من التناقضات النظرية . أما كون معظم الأديان تصور الكائن الأعلى على أنه شخص ، فتلك مجرد نتيجة للحاجة البرجماتية التى تعبر عنها هذه الأديان . وعلى أية حال فإن هذا التصوير ، كما يقول برادلى ، لا يمكن أن يفى بمقتضيات المبدأ الميتافيزيقى الذى يسميه بالمطلق ، ومن ثم فهو يقصر دونه .

فالمطلق إذن هو الغاية التى تسعى إليها كل الأشياء ، والذى تؤثر كل الأشياء ، من أجله ، أن تضحى بطبيعتها الخاصة على أن تظل على حالتها

القلقة الراهنة . وعلى ذلك فإنه هو المعيار الأسمى لكل قيمة ، وهو ما يجعل الصحيح صحيحا ، والجميل جميلا ، والخير خيرا . « إن المطلق إنما وُجد ليضمن أن يكون للأعلى ، فى كل الأحوال ، أكبر مكانة وأن يكون الأدنى أقلها »(١) . فهو الواقعى بمعنى مؤكد أو رفيع ، وهو الواقعى بوصفه قيمة . أما كل ما فى عالم المظهر فهو مغترب عن طبيعته الخاصة ، وبالتالى فهو دائما فى عملية انتقال من طابعه المتناهى إلى كماله الحقيقى . فكل هذه الأشياء فى صيرورة وتغير دائمين ، وهى لا تصل إلى الكمال فى ذاتها ، ولا تحمل فى ذاتها معنى وجودها الحقيقى .

ولكن ألا تعنى هذه الحركة الدائمة نحو الكمال وتحقيق المثل الأعلى ، أننا نقلل إلى حد بشع من القيمة الحقيقية الصحيحة للأشياء ، ونلغى تماما كل ما تكونه وما تفعله هنا . والآن ؟ أليس مما يزيد الأمر سوءا أن يُترك المثل الأعلى دون أى تحديد أو تمييز . بحيث لا يمكنه أن يقدم تعويضا كافيا عن هذه التضحية الشديدة للأشياء التى لا تعود على ما هى عليه مطلقا ؟ لقد شعر برادلى ذاته بهذه الصعوبة ، وحاول أن يخففها فى فصل (رأى الكثيرون أنه لا يرتبط بأفكاره الرئيسية ارتباطا حقيقيا) عن « درجات الحقيقة والواقع » ، وفى بعض الشروح المكملة فى كتابه « أبحاث فى الحقيقة والواقع » . فهو فى هذه المواضع يقول إنه لا يُلحق بكل الأشياء دون تمييز فى حومة المطلق . فحتى فى عالم المظهر القاتم الناقص ، يوجد تمييز بين درجات أو مستويات تُحددً تبعا للقرب أو البعد عن المثل الأعلى الذى يضعه المطلق ، وبالمسافة التى تفصل بين أى مظهر وبين المثل الأعلى – أى درجة واقعيته – وتُقاس هذه الدرجة بمقدار التغير اللازم لإدخال المظهر فى نسق الواقع . فجميع الأشياء ، بالقياس إلى المطلق ، نسبية ، غير أن هناك درجات للنسبية ، وبالتالى – بمعنى ما – درجات من الواقعية أو من الطابع

---

(١) « أبحاث فى الحقيقة والواقع » ، ص ٣٤٨ .

المطلق absoluteness ، وهذا هو الذى يتيح ترتيب درجات الأشياء . فالبدن والذهن مثلا هما معا مجرد مظهرين . غير أن الذهن أقرب إلى الواقع . وهكذا فإننا لو نظرنا إلى كل شئ من مستواه الخاص ، لرأينا له قيمة نسبية خاصة به ، تقدر تبعا لمدى اشتماله لطبيعة الكل العينى ، الذى هو الواقع ، ومدى تعبيره عنها . ومثل هذا يقال عن الحقيقة : فالمستويات الدنيا للمعرفة ، إذا ما نُظر إليها من المستويات العليا ، تبدو متناقضة مفتقرة إلى الترابط ؛ ولكنها إذا ما نُظر إليها فى ذاتها ، وقيست تبعاً لدرجة وضوحها الخاص ، تغدو متسقة صحيحة . وهنا يزداد برادلى اقترابا من المعنى العميق لفكرة هيجل فى المراحل الديالكتيكية ، ويقدم عرضا أفضل المعنى الحقيق للتمييز الأساسى بين المظهر والواقع ، لا بالنسبة إلى مذهبه الخاص فحسب ، وإنما بالنسبة إلى جميع المذاهب المثالية بوجه عام .

برنارد بوزانكيت Bernard Bosanquet

(١٨٤٨ — ١٩٢٣)

[تعلم فى كلية باليول بأكسفورد . وعمل من ١٨٧١ إلى ١٨٨١ زميلا ومحاضرا فى « يونيفرستى كوليدج » بأكسفورد ؛ ومنذ ١٩٠٣ إلى ١٩٠٨ كان أستاذا للفلسفة الأخلاقية فى سانت أندروز . ونظرا إلى أنه كان يملك موارد شخصية لا بأس بها ، فقد قضى معظم حياته مستقلا فى الكتابة وإلقاء المحاضرات والخدمة الاجتماعية .

ومؤلفاته : « المنطق بوصفه علم المعرفة Logic as the Science of Knowledge » ، فى « مقالات فى النقد الفلسفى Essays in Philosophical Criticism » ، المحرر ا. سث A. Seth ور. ب. هولدين ، ١٨٨٣ ؛ « المعرفة والواقع Knowledge & Reality » ، ١٨٨٥ ؛ « المنطق أو مورفولوجيا المعرفة Logic, or the Morphology of knowledge » فى مجلدين ، ١٨٨٨ (الطبعة الثانية ، ١٩١١) ؛ « مقالات وأحاديث Essays & Addresses » ، ١٨٨٩ ؛ « تاريخ علم الجمال A History of Aesthetic » ، ١٨٩٢ (الطبعة الثانية ، ١٩٠٤) ؛ « مدنية المسيحية ودراسات أخرى The Civilization of Christianity & other Studies » ، ١٨٩٣ ؛

« المرشد الى جمهورية أفلاطون Companion to Plato's Republic » ، ١٨٩٥ ؛ « أركان المنطق Essentials of Logic » ، ١٨٩٥ ؛ « سيكولوجية الذات الأخلاقية Psychology of the Moral Self » ، ١٨٩٧ ؛ « النظرية الفلسفية للدولة The Philosophical Theory of the State » ١٨٩٩ (الطبعة الرابعة ، ١٩٢٣) ؛ « مبدأ الفردية والقيمة The Principle of Individuality & Value » (محاضرات جيفورد ١٩١١ ؛ « قيمة الفرد ومصيره The Value & Destiny of the Individual » (محاضرات جيفورد) ، ١٩١٣ ؛ « التمييز بين الذهن وموضوعه The Distinction Between Mind & its Objects » ، ١٩١٣ ؛ « ثلاث محاضرات في علم الجمال Three Lectures on Aesthetic » ، ١٩١٥ ؛ « المثل العليا الاجتماعية والدولية Social & International Ideals » ، ١٩١٧ ؛ « بعض الاقتراحات في الأخلاق Some Suggestions in Ethics » ، ١٩١٨ ؛ « التضمن والاستدلال التسلسلي Implication & Linear Inference » ، ١٩٢٠ ؛ « ماهية الدين What Religion's » ، ١٩٢٠ ؛ « تقابل الأضداد في الفلسفة المعاصرة The Meeting of Extremes in Contemporary Phil. » ١٩٢١ ؛ « ثلاثة فصول في طبيعة الذهن Three Chapters on the Nature of Mind » ، ١٩٢٣ ؛ « الحياة والفلسفة Life & Philosophy » وهو بحث في كتاب « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، نشره ج . هـ . مورهيد ، المجموعة الأولى ، ١٩٢٤ .

ونشر بعد وفاته : «العلم والفلسفة وأبحاث أخرى Science & Philosophy & other Essays » نشره ج . هـ . مورهيد ور . س . بوزانكيت ، ١٩٢٧ .

كما قام بوزانكيت بنشر ، واشترك في ترجمة ، كتاب لوتسه : « المنطق والميتافيزيقا Logic & Metaphysics » ، ١٨٨٤ ؛ وترجم كتاب هيجل « مدخل الى فلسفة الفن الجميل (فلسفة الجمال) Introduction to the Phil. of Fine Art » ١٨٨٦ .

انظر : « برنارد بوزانكيت ، عرض موجز لحياته B. Bosanquet, a Short Account of His Life » ، تأليف هيلين بوزانكيت ، ١٩٢٤ ؛ و« برنارد بوزانكيت وأصدقاؤه B. Bosanquet & His Friends » ، رسائل توضح مصادر آرائه الفلسفية وتطورها ، نشرها ج . هـ . مورهيد ، ١٩٣٥ ، « قاموس السير القومية » ، ١٩٢٠ — ١٩٣٠] .

أبرز سمات فلسفة بوزانكيت قرابتها الوثيقة من فلسفة برادلى ، وكأن الرجلين يكوّنان شركة ، يمثل فيها برادلى الذهن المنشئ الذى جاء بالبادرة الأولى وأخصبها بعد ذلك ، ويمثل بوزانكيت ، عموما ، الذهن الأكثر تفتحا والأقدر على العمل والتنفيذ . غير أن من الإسراف أن يقال — كما فعل البعض فى الآونة الأخيرة — إنه يكاد يكون من الممكن النظر إلى الاثنين على أنهما شخصية فلسفية واحدة . ذلك لأنه ، على الرغم مما بينهما من اتفاق كبير فى الموقف العام فضلا عن التفصيلات ، فليس من الصحيح أن تُسمى فلسفة بوزانكيت مجرد ترديد لفلسفة برادلى . فهى تمثل إعادة بناء مستقلة ، وتوسيعا ، وتطبيقا لتعاليم برادلى ، قام به مفكر أصيل تصادف أنه متفق مع برادلى ، وإن لم يكن يقل عنه مقدرة . فليس أحدهما هو المعطى والآخر هو الآخذ فحسب ، بل لقد كان بين الاثنين تبادل مثمر للآراء ، كان برادلى فيه هو المستفيد فى أحيان غير قليلة .

ولقد كان بين حياة كل من برادلى وبوزانكيت اختلاف هائل ، (على الرغم من أن بداية حياتهما ونهايتها كانتا متفقتين فى الزمان تقريبا) . وقد انعكس ذلك الاختلاف أيضا فى عقليتهما وطريقتهما فى التفلسف . فقد كانت طبيعة برادلى منطوية منعزلة ، ولم يشغل منصبا تعليميا ، ولم تكن له واجبات تستحق الذكر ؛ وهو لم يكن تواقا إلى النشاط العملى ، وإنما ظل مغلقا على ذاته ، منصرفا بكليته إلى حياة التأمل ، وقضى حياته كلها بين جدران كليته فى منفى اختيارى عن العالم . أما بوزانكيت فكانت له ، على العكس من ذلك ، طبيعة إيجابية عملية ، وقدرة هائلة على العمل ، ولم يستطع أن يقنع بالحدود الضيقة لحياة المحاضر الجامعى إلا فترة محدودة . فبعد عشر سنوات قضاها فى هذه الحياة ، وجد مجالا أوسع وأبرز للعمل فى لندن ، حيث كان يقوم بالمساعدة فى تنظيم الخدمات الاجتماعية ويحاضر فى الجمعيات الفلسفية وفى فصول كانت قد بدأت تُنشأ عندئذ بموجب حركة

تعليم البالغين الجديدة . وعلى حين أن برادلى لم ينشر إلا أربعة كتب من جميع الأحجام ، فإن بوزانكيت ، الذى كان من أخصب كتاب الفلسفة فى عصره وأوسعهم مجالا ، نشر ما يقرب من العشرين .

ولقد كانت عزلة برادلى عن الحياة متمشية مع تحفظه العقلى الشديد : فقد كان تفكيره منطويا على ذاته ، جافا ، خشنا ، لا يعرف التسامح ، ويكاد يكون محصنا ضد المؤثرات الجديدة . أما ذهن بوزانكيت فكان سخيا ودودا ، متسامحا ، متفتحا على المعارف والتجارب الجديدة ، قابلا للتشكل تبعا للمواقف الجديدة ؛ ولقد كان يفوق زميله فى سعة الثقافة والتحصيل ، وفى تعدد جوانب اهتمامه ، وإن كان يفتقر إلى تعمق زميله وقدرته على النفاذ إلى بواطن الأمور ومقدرته الخلاقة الأصيلة[1] . وكان للاثنين معا تأثير لا حد له ، على الفلسفة الإنجليزية المعاصرة لهما ، وما زال هذا التأثير قويا إلى اليوم ، فى الوقت الذى أخذت فيه الحركة المثالية تضمحل . ولقد نمت الحركات المعارضة لهما بفضل ما استمدته منهما ، وزادت من حدة أسلحتها بفضل خلافها معهما . أما فى القارة الأوربية فإن تعاليمهما لم تلق إلا اهتماما ضئيلا ، ويكاد اسم بوزانكيت يكون مجهولا . ولم تُترجم من كتبهما إلا كتاب « المظهر والواقع » لبرادلى (تُرجم إلى الألمانية سنة ١٩٢٨) .

ولقد وجدت المثالية المطلقة فى برادلى وبوزانكيت أفضل من يمثلانها بين الإنجليز . فقد توسع فيها الأول فى اتجاه العمق ، والثانى فى اتجاه الامتداد . وإلى بوزانكيت على التخصيص يرجع فضل بناء نظرة برادلى إلى العالم على أساس أوسع كثيرا ، وتطبيقها وعرضها ، بكل ما فيها من نواح مثمرة ، فى جميع الفروع الفلسفية ، أى فى علم الجمال وفلسفة

---

(١) انظر ، فى موضوع التقابل بين المؤلفين والمزاجين هذا ، كتاب موبرهيد : « ب . بوزانكيت وأصدقاؤه » ، ص ٢٤٦ والصفحة التالية .

الدين والقانون والدولة ، فضلا عن علم النفس والمنطق ونظرية المعرفة والأخلاق . وهو فى هذه الخاصية الموسوعية يزداد اقترابا إلى هيجل من برادلى ، كما أنه على وجه العموم تلميذ أشد تمسكا بتعاليم الأستاذ وإخلاصا لها . ونستطيع أن نقول إنه أعاد مذهب برادلى إلى نقطة بدايته الهيجلية الأولى ، وإن السبب فى ذلك ليس فقط كونه أقل قطعية من برادلى ، بل أيضا كونه أقل منه نزوعا إلى الشك . ولقد أشار البعض ، عن حق ، إلى أنه قد عمل فى كل الأحوال على تغيير الاختيار القاطع عند برادلى ، الذى يعبر عنه كلمة « إما كذا وإما كذا » ، إلى تعبير أخف وأقل حدة ، هو « كلاهما معا » ، بحيث كان يسعى إلى تخفيف التعارض بين المدارس بدلا من أن يؤكده ويزيده حدة ولا أدل على اتجاهه هذا من البرنامج الذى وضعه لواحد من كتبه المتأخرة ، والذى يتضح فى عنوانه ، وهو « تقابل الأضداد فى الفلسفة المعاصرة » ، وهو كتاب بذل فيه قصارى جهده ليهتدى إلى أساس مشترك تستطيع جميع المدارس أن تبدأ منه محاولة تعاونية لمواجهة مشكلات الفلسفة . وهكذا وجد ذهنه الرحب اللامع تعبيرا مميِّزا له فى هذا الموقف ، وكذلك فى موقف الشهامة الذى كان يعامل به خصومه إذا ما رأى نفسه مضطرا إلى الاختلاف معهم . ومع ذلك فلزام علينا أن نعترف بأن هذه الشهامة قد أدت به فى كثير من الأحيان إلى التنازل عن آرائه على نحو لا يتفق مع موقفه الخاص .

ونستطيع أن نقول إن المثالية قد شعرت ، عند بوزانكيت ، بالحاجة إلى مزيد من التجربة ، وضمت إلى مجالها الخاص مجالات فكرية واسعة . ولقد كانت الميادين الخاصة التى تغلغل فيها أكثر من أن تتيح لنا تتبعه حيثما ذهب ، ومن هنا كان يكفينا أن نستخلص ، من عدد قليل منها ، الاتجاه العام لتفكيره . ونستطيع أن نقسم نشاطه التأليفى ، بوجه عام ، إلى ثلاث فترات : فى الأولى كان يهتم قبل كل شىء بالأسس المنطقية

لمذهبه ، وفى الثانية بمشكلات علم الجمال والأخلاق وفلسفة الدولة ، وفى الأخيرة أكمل أطراف نظرته إلى العالم بميتافيزيقا بناءة ، وبتطبيق هذه الميتافيزيقا على مجال الدين .

فى مجال المنطق ، نستطيع أن نقول إن بوزانكيت قد عمق المنطق المثالى وأثراه إلى حد بعيد . ولقد تأثر فى هذا المجال ليس فقط بهيجل وبرادلى ولوتسه وزيجفارت[١] ، وإنما بمل وجيفونز أيضا ، على الرغم من معارضته لهما . ويقدم « منطق » بوزانكيت الخاص ، الذى أكملته فيما بعد دراسات لمشكلات خاصة ، « مورفولوجيا للمعرفة » — كما يدل العنوان الفرعى لكتابه فى المنطق — والمقصود بهذا التعبير عرض لنمو الأشكال المنطقية وارتباطها الباطن . وكان ذلك خروجا منه على طريقة الاكتفاء بالتعداد والتصنيف ، التى يتبعها علماء المنطق الصورى . فقد كان منذ البداية مهتما بحركية الفكر المنطق وعلاقته الأساسية بالنسق . ولم يكن التفكير فى نظره أفعالا ذاتية وإنما رأى أنه يدين بطابعه المميز لإشارته إلى المجال الموضوعى للأشياء ، وهو المجال المستقل عن هذه الأفعال ؛ فهو يدرك الواقع ويغدو هو وإياه شيئا واحداً . وهكذا فإن للمنطق نفس مضمون الميتافيزيقا ، وإن كلمة هيجل القائلة إن الحقيقة هى الكل ، لتصح على الأول مثلما تصح على الثانية . هذه الفكرة تنتشر فى جميع تعاليم بوزانكيت . فالحقيقة لا تكون إلا فى نسق ، بحيث إن علامتها المميزة هى الترابط coherence ، أى التوافق فى ارتباط جميع الأجزاء فى كل منظم ، لا فى التطابق الخارجى بين الفكر والواقع ، كما تقول نظرية النسخة والأصل[٢] . « والوقائع الخالصة »

---

(١) ظهرت ترجمة إنجليزية لكتاب زيجفارت « المنطق » ، فى ١٨٩٥ . وفى نفس العام أصبحت المترجمة ، « هيلين دندى Helen Dendy » زوجة لبوزانكيت .

(٢) نظرية مؤداها أن الحقيقة هى علاقة بين الحكم الذهنى وبين الواقع ، يكون فيها الحكم نسخة لأصل هو الواقع ، أى أن الحقيقة تكون فى التطابق بين الحكم والواقعة الخارجية مثلما تنطبق النسخة على أصلها . [المترجم]

لا تكون لها واقعية ولا حقيقة حتى ترتبط مع وقائع أخرى وتدرك فى مكانها فى ترتيب الكل .

فالصورة المنطقية الأولى والأساسية فى بوزانكيت — كما هى فى نظر برادلى — هى الحكم ، لا التصور ، إذ ليس للتصور مكان فى التفكير الفعلى إلا بوصفه جزءا عضويا من حكم . فالحكم معنى يكوّن كُلاً عضويا ، وبالتالى لا يمكن فهمه إلا فى ضوء الوحدة الوظيفية لأجزائه ، أما إذا أخذنا نعدد هذه الأجزاء ونحللها ، كان فى ذلك تمزيق لنسيجها الحى . وكل فعل للحكم يشير إلى واقع خارج هذا الفعل ذاته . ومن الواجب أن يعد حكم الإدراك الحسى المألوف تماما ، تعبيراً جزئيا عن الواقع ؛ أما الحكم الكامل فلن يكون أقل من تأكيد الواقع كله فى أعم صورة له . لذلك فإن الواقع ، بما هو كذلك ، هو فى آخر الأمر الموضوع المميِّز لكل حكم صحيح . وفى كل حكم تُفتَرض مقدما كلية الأشياء بطريقة أو بأخرى على الدوام ، حتى ولو كنا لا ندركها فى عملية الحكم إلا بطريقة جزئية . وإذن فلما كان الحكم هو الجهد الذى يبذله الفكر لتحديد الواقع ، فإنه لن يتباين فقط تبعا لاختلاف الأنواع الكيفية للواقع الذى يحدده من آن لآخر ، بل أيضا تبعا لدرجة النجاح الذى يحققه فى هذا التحديد . وسواء اتخذ الحكم شكل معادلة رياضية ، أو تعريف منطق ، أو حكم تقويمى ، فإن أهم طابع يميزه يتحدد بالكل الكامن الذى يدركه .

ويتضح نقص المنطق الصورى التقليدى والمنطق الاستقرائى الذى قال به التجريبيون ، على السواء ، إذا ما قيسا بالفكرة التى ترى المنطق متوقفا على النَسَق وعاملا يدخل فى تركيب الواقع . ويزداد ذلك وضوحا فى فكرة الاستدلال عند بوزانكيت ، وهى الفكرة التى يعرضها فى كتابه « المنطق » ، كما يقدم لها عرضا عميقا فى بحثه الموجز « التضمن

والاستدلال التسلسلي » . فهو هنا يميز بين رأيين ممكنين في الاستقراء : التسلسلي Linear والنَّسَق systematic . فالقياس ، الذى هو أصدق ممثل لكل أنواع الاستنباط ، يسير تبعا للرأى الأول — فهو يربط محمولا بموضوع ، ويأخذ النتيجة على أنها موضوع جديد ، ويربط بها محمولا آخر ، وهكذا يسير على شكل متسلسل . ومعظم الاستدلالات المسماة بالاستقرائية تسير على نفس النمط . وفى مقابل هذه الأنواع يقول بوزانكيت برأى آخر فى الاستدلال ، يراه فيه نسقيا systematic ، أى تضمُّنياً بدلا من التسلسلي ، بحيث يكون التضمن هو تشابك الأجزاء فى كلّ نَسَق سابق عليها ، يوجه العملية الاستدلالية كلها ويتغلغل فيها نتيجة لصفة السبق هذه . فنحن فى كل استدلال حقيق ، سواء أكان ذلك فى التفكير العلمى أم فى التفكير اليومى ، نستعرض نَسَقا من الوقائع ، ونتأمله فى علاقته بنسق أكبر للواقع ، ونتبين المتضمنات بطريق مباشر أو غير مباشر ؛ وكلما كانت ارتباطات النسق فى أى فرع المعرفة أكمل وأشمل ، كانت تلك المعرفة أرفع .

ومن الطريف ، فى صدد هذا الرأى القائل إن جميع العمليات المنطقية ترتكز على استدلال نسق ، لا تسلسلي ، أن نلاحظ تأثير هوسرل[1] . ذلك لأن أعمال هوسرل فى عمومها ، ولا سيما منهجه فى حدس الماهيات بوجه خاص ، قد أدى ببوزانكيت إلى الفكرة القائلة إن التبدى المباشر للدلالات أو التضمنات الرابطة يلعب ، فى جميع العمليات المنطقية ، دورا أهم بكثير من الاستدلال على أساس التجربة السابقة . فهناك عامل حدسى يؤدى دوره ، ويمكننا من أن نتأمل ماهية الأشياء فى أعمق أعماقها — إن جاز هذا التعبير — وندرك على التو ارتباطاتها داخل النسق ، وهكذا

---

(١) انظر « ب . بوزانكيت وأصدقاؤه » ، ص ١٤٩ و ١٧١ وأجزاء متعددة من الكتاب .

لا يتردد بوزانكيت فى أن يعلن أنه ليس من الصحيح على الإطلاق أن يقال على هذا الحدس إنه لامنطقى أو لامعقول ، بل إنه يكوّن ماهية كل الأنواع العليا من الاستدلال . كذلك ينبغى أن نلاحظ أن التضمن بهذا المعنى يعنى بالنسبة إليه نفس ما يعنيه الديالكتيك . ولما لم يكن من المحتمل أنه قد عرف بوجود ارتباط تاريخى وثيق بين ديالكتيك هيجل وحدس الماهيات عند هوسرل ، فإن إدراكه للعلاقة الوثيقة القائمة بينهما هو دون شك علامة على صدق فطرته .

أما فى ميدان الفلسفة السياسية ، فإن بوزانكيت كان يسلك نفس الطريق المثالى العظيم الذى سار فيه أفلاطون وأرسطو وروسو وهيجل وجرين . وإذا استثنينا المحاولة التى بذلها جرين على استحياء ، فقد كان بوزانكيت أول مفكر فى إنجلترا يقوم بعملية إحياء حقيقية لفكرة الدولة كما تصورها هيجل ، فى مقابل النظريات القومية الليبرالية عند بنتام ومل وسبنسر . وعلى حين أن جرين قد توقف فى منتصف الطريق ، فإن بوزانكيت قد سار الشوط كله مع هيجل ، وكان أول من فعل ذلك . ويمكن القول ، دون تحفظ ، إن وضعه لنظرية الدولة كان أكبر وأهم محاولة فى الحركة المثالية الإنجليزية .

والمشكلة الأساسية فى هذا الصدد هى علاقة الفرد بالمجتمع ، وهى المشكلة التى سرعان ما تغدو جزءا من المشكلة الميتافيزيقية العامة ، مشكلة علاقة الجزء بالكل . فالفرد المنعزل الذى اتخذت منه جميع النظريات السياسية الإنجليزية تقريبا نقطة بداية لها (وقد أطلق بوزانكيت على هذه النظريات اسما ملائما هو « نظريات الوهلة الأولى theories of the first look ») ، لا يمكن أن يكون هو الفرد الذى نعرفه فى المجتمع أو الدولة والذى نهتم به فى هذا الفرع من الفلسفة . كذلك لابد أن يكون هنالك خطأ فى الافتراض القائل إن الناس بطبيعتهم أفراد من هذا النوع ، ينعزله

بعضهم عن البعض ، أو حتى يعارض بعضهم البعض ، ولا يتجمعون سويا في مجتمع إلا في مرحلة متأخرة ، وبطريقة مصطنعة أو خارجية . فلقد خطا روسو خطوة هائلة إلى الأمام ، واستبق النظرية المثالية في الدولة ، بتمييزه بين « إرادة الجميع Volonté de tous » وبين « الإرادة العامة Volonté générale » . فالأولى لا تعدو أن تكون مجموع الإرادات الخاصة ، بينما الثانية تتضمن فكرة الوحدة العضوية . ويوضح بوزانكيت هذا التمييز فيضرب له مثلا دالا عليه ، هو التفرقة بين الحشد الذى اجتمع كيفما اتفق ، والجيش المنظم . فليس بين أفراد النوع الأول ما يشتركون فيه إلا تجمعهم سويا ، أما أفراد النوع الثانى فيجمع بينهم تنظيم يتحدد فيه الأفراد تبعا لكل منظم يتغلغل ويحيا فيهم . وهكذا فإن الفرد ، عندما تتغلغل فيه ، على هذا النحو ، الإرادة العامة ، يتخلص من عزلته ، ولا يعود مفككا منفصلا عن غيره ، ويرتفع إلى مستوى أعلى ، ويبلغ فرديته الأصيلة التى تنتمى إلى ذات تربطها بالكل الجماعى رابطة عضوية . وبهذه النظرة العميقة إلى الفردية حطم بوزانكيت أساس النزعة الفردية فى النظرية التجريبية فى الدولة .

ولو نظرنا إلى الذات الجزئية من الوجهة الأخلاقية ، لكانت هى الذات الأنانية التى تحيا تماما بدوافعها الطبيعية ، على حين أن الذات العضوية هى الذات المعنوية أو العاقلة . والآن يمكن تحديد ماهية الدولة وغايتها . فالدولة هى الإرادة العامة أو العاقلة ، وهى كائن مستمر فى هوية مع ذاته ، يتغلغل فى كثرة من الأفراد الذين لا يكون للدولة وجود ومعنى إلا فيهم وبهم . والغاية العليا للدولة هى نفس غاية الفرد ، أى تحقيق أفضل حياة ممكنة ، أو الارتفاع بطبيعتنا إلى الوحدة الكاملة مع الكل الاجتماعى — والأمران سيان . غير أن للدولة ، فى غايتها المباشرة ، وظيفة أخرى أكثر سلبية ، هى إزاحة العقبات التى تقف فى وجه تحقيق الغاية الأخلاقية .

ولما لم يكن من الممكن دائماً إزاحة هذه العقبات بالتأثير الأخلاقى البحت ، فإنه يتعين فى كثير من الأحيان الالتجاء إلى الإرغام والقهر . وهكذا فإن القوة جزء أصيل لا يتجزأ من طبيعة الدولة ، إذ إن الأنانيين فى طبيعتهم الجامدة ، وكذلك معظمنا فى حالتنا الحيوانية ، يحتاجون إلى الإرغام من أجل تحقيق الذات الحقة . وهذه فكرة تظهر فيها بوضوح تلك الثنائية التى وضعها كانت بين الذات التجريبية والذات المعقولة . فعلى عاتق الدولة تقع مهمة تحرير الذات العاقلة من أغلالها التجريبية ، والارتقاء بها ، ولو بالقوة ، إلى مرتبة الحرية ، ذلك لأن الحرية هى تحقيق الذات الحقة ، وهى أن نحيا أفضل حياة ممكنة لنا ، ونكون نحن والكل واحداً . وما القسر الذى تفرضه علينا الإرادة العامة ، آخر الأمر ، إلا المطلب الذى تفرضه ذاتنا الحقة الفاضلة على ذاتنا الدنيا العنيدة ، ومثل هذا القسر أمر لا مفر منه طالما أنه ليست لدينا فكرة عن ضرورة هذا المطلب ، أو طالما كانت فكرتنا عنه ناقصة فحسب . وهذا هو أساس حق الدولة فى معاقبة المذنبين . فالعقاب تعويض عن الظلم الذى يلحق المجتمع نتيجة للإخلال بنظامه القانونى ، وهو إلغاء للارادة المضادة للمجتمع عند المذنب . والمذنب ذاته عضو فى الجماعة التى لحقها الظلم ، وله على هذا الأساس الحق فى أن يعاقب بمعنى ما ، لئلا يُخدَع فى طبيعة الحياة الاجتماعية . ويعد إلحاق العقوبة به ثمناً لإعادة اندماجه فى المجتمع الذى خرج على قانونه بما ارتكبه من إثم . وهنا نجد بوزانكيت يساير نظرية هيجل التى تعرف العقوبة بأنها قصاص .

وخير سبيل إلى تحقيق هذه المهام المتعددة ، فى رأى بوزانكيت ، هو الدولة القومية national State . ولا شك أن فكرة الإنسانية تتجاوز هذا المدى ، غير أنها لما كانت غير قابلة للتحقق فى نظام أو كل منظم ، فليست لها أهمية فيما يتعلق بالتدبير العملى للمهام الاجتماعية . ومن الواجب ألا يحكم على أخلاقية أفعال الدولة بالمقاييس التى تسرى على أفعال الأفراد ،

إذ إن الغايات الواجب تحقيقها أرفع ، بحيث تجعل من الدولة ، بوصفها فردا من مرتبة أعلى ، كيانا قائما بذاته ولا نظير له . فقد يتعين فى بعض الأحيان أن تستخدم القوة الكامنة فى طبيعتها ، والتى تستخدمها فى كثير من الأحيان ضد أفرادها ، ضد دول أخرى ، عندما تهدد المصالح العليا للأمة . ولقد لقيت هذه الآراء وغيرها من الآراء المشابهة ، كما لاحظنا من قبل عند الكلام عن هبهوس ، معارضة شديدة خلال الحرب العالمية الأولى ، عندما رأت العقلية التى أعمتها الحرب فى نظرية الدولة عند هيجل — وهى النظرية التى شوهتها هذه العقلية تماما — أصلا روحيا للكارثة . أما اليوم ، بعد أن أصبحت النفوس أهدأ ، فقد اعترف من جديد بأن فيلسوفا إنجليزيا لم يدرك طبيعة الدولة ويعرضها على نحو أعمق مما أدركها وعرضها به بوزانكيت ، وهو فيلسوف هيجلى .

أما الميتافيزيقا فإنها بداية تفكير بوزانكيت ونهايته ، وهى أيضا كل ما يقع بين هذه البداية والنهائية . ويتم الانتقال إليها من فلسفته فى الدولة عن طريق الاعتراف بأن الروح الاجتماعية ، التى تكون الدولة أعلى تجسد لها ، ليس هى الصورة النهائية للفردية ، بل هى واحدة من صورها الأولية فحسب . فهناك ، من وراء أنظمة الحياة السياسية وأوجه نشاطها ، مجالات تساهم بنصيب أكبر كثيراً فى تحقيق الذات التى اكتفت الدولة بدعمها وكفالة الأمن لها . فالروح الإنسانية ، فى إدراكها المتزايد للعالم ، تعلو على الدولة إلى نُسق أعلى تزيدها اقترابا من الواقع المطلق ، أعنى نُسق الفن والدين والفلسفة . وبهذه الأخيرة تصل إلى الميتافيزيقا ، أى مذهب المطلق .

وعلى الرغم من أن أنظار بوزانكيت الميتافيزيقية ، التى تتبدى فيما ألقاه من محاضرات « جيفورد » ، تفترق عن أنظار برادلى وتتجاوزها من حيث المضمون والمصطلح معا ، فإن التغيرات لا تمس إلا الفوارق الدقيقة .

والاختلافات السطحية ، أما فى جميع النقاط الأساسية فهو يسير فى الاتجاه الذى أشار إليه برادلى . لذلك لم تكن بنا حاجة إلا إلى أن نلفت الأنظار إلى النواحى التى يبدو أنه تجاوز برادلى فيها .

وتتركز أفكار بوزانكيت فى مشكلة الفردية . فمهمته هى إدراك طبيعة الفردية ، لا فى أى مجال خاص ، كالمجال الأخلاقى أو الاجتماعى ، وإنما فى دلالتها الميتافيزيقية النهائية . هذه الدلالة ، كما فهمها بوزانكيت ، مضادة تماما للرأى السائد عن الفرد بوصفه شيئا منعزلا ، خاصا ، فريدا . ويتضح ذلك فى موقفه من التاريخ : فهو ، على خلاف بعض الفلاسفة الألمان المحدثين ، الذين كان التاريخ فى نظرهم هو المجال الخاص بالفرد ، قد رأى أن التاريخ تجربة من نوع مختلط ، تتميز بالتعاقب العارض والزمنى المحض للحوادث ، وبالتالى لم يعلق عليه أهمية . وهو بالفعل يرى بدوره أن الفرد شىء خاص يتميز على نحو فريد تماما من الجزئيات الأخرى ، ولكن بمعنى أن هناك شيئا واحدا فقط هو الذى يعبر بوضوح عن طبيعة الفردية ، ألا وهو المطلق . فالوحدات فى الرياضة والعلوم الطبيعية ، كالأعداد والذرات ، تقف على مسافة بعيدة كل البعد عن الفرد بالمعنى الزاخر الذى فهمه به بوزانكيت ؛ فالأولى وحدات مجردة ، ومجرد تكرار للمتشابهات ، بينما الفرد الحقيقى هوية عينية كلية داخل كل منظم زاخر بالتنوع .

وهكذا فإن الفردية ، بوصفها الكلية العينية ، واللامتناهى الحقيقى بالمعنى الهيجلى ، تبلغ أسمى مراحلها فى تجربة « المطلق » اللامتناهية . أما فى التجربة المتناهية فإننا نجد استباقات لها ، وأفرادا من نوع أدنى ، تتمثل أكمل أنواعها فى العمل الفنى وفى الشخصية الإنسانية وفى الطائفة الاجتماعية مثلا . ومن الواجب ألا نخطئ فهم هذه الفكرة فى حالة الإنسان . ففى اللغة المعتادة يقال عن الإنسان إن لديه فردية بقدر ما يكف عن أن يكون مجرد ممثل للنوع الذى ينتمى إليه ، وبقدر ما يغدو شخصية ،

أى بقدر ما يتميز بصفاته وأعماله الخاصة . بل إن التفكير الفلسفى ذاته كثيرا ما نظر إلى فكرتى الفردية والشخصية على أنهما فكرتان لا تنفصلان ، وقد كان « راشدال » ، من بين الفلاسفة الإنجليز المتأخرين ، أوضح وأصدق ممثل لهذه النظرة التشخيصية . غير أن بوزانكيت يخالف هذا الرأى ؛ فهو لا يوافق على أن الشخصية عنصر ضرورى داخل فى تكوين الفردية ، ويؤكد مرارا أن الفردية البشرية ليست هى التى تحقق مقتضيات الفردية الكاملة بمعناها الصحيح ، وإنما ينبغى التماس هذا التحقق فيما وراء المستوى الشخصى والمتناهى . فما الفرد البشرى إلا جزء من كل أكبر ، وهو بدون هذا الكل لا يكون شيئا ، وإنما يحتاج إلى أن يكمل فيه ؛ فهو ناقص مفتقر إلى الكمال طالما ظل على تناهيه ، وهو لا يكون فردا بحق طالما ظل شخصا . وإنما هو فى الأصل لا يعدو أن يكون كثرة وتعددا ، يهفو إلى أن يصبح كلا واحدا . ومن هنا كان عليه أن يجد حلا وسطا أو توفيقا بين ما يكونه وبين ما يود أو ينبغى أن يكونه . وعلى ذلك فالصفة المميزة للمتناهى هى العلاء على الذات . وهذه فكرة لها أهميتها الرئيسية فى مذهب بوزانكيت .

وتحتل الفكرة مكان الصدارة فى الجزء الثانى من « محاضرات جيفورد » الذى حاول فيه تقديم عرض ميتافيزيقى « لقيمة الفرد ومصيره » . وهو يرى أن هناك ثلاث مراحل ينبغى أن يعبرها المرء فى سيره نحو مصيره ، هى « تشكيل النفوس moulding of souls » ، « ومخاطرها ومشاقها hazards & hardships » و « استقرارها وطمأنينتها stability & security » . فالمركز الذى يتميز به الإنسان فى الكون هو أنه يقف بين قطبى « الطبيعة » « والمطلق » ، المتناهى واللامتناهى ، بحيث إن له طابعا مزدوجا ، وبحيث يكون متناهيا ولا متناهيا معا . فهو ينشأ من الظروف الطبيعية للحياة ، ويكون فى مبدأ الأمر مقيدا بهذه الظروف خاضعا

لها فى جزء من نسيج وجوده . غير أنه ، بقدر مايكون نتاجا خالصا للطبيعة ، يعجز عن تحقيق المعنى والهدف الصحيح لوجوده . على أن فى الإنسان منذ البداية حافزا يدعوه إلى بلوغ مزيد من الكمال الذى يتجاوز صفاته الطبيعية الخالصة . هذا الحافز يولد اضطرابا فى نفسه ، واختلالا فى التوازن المحكم الذى تتحقق فى ظله الغريزة الحيوانية ، بحيث ينغمس الإنسان فى معترك الوجود الحى ، فى النضال والحاجة ، فى الخطر والهم ، ولايجد له فى أى مكان مستقرا . غير أنه لايستطيع أن يثابر على هذا التذبذب الدائم بين المتناهى واللامتناهى ، ويهفو على الدوام إلى تلك الصورة العليا للوجود ، التى يجد فيها وحدها ذاته الحقة ، وكماله . وفى عملية التقدم هذه يتعين عليه أن يترك جانبا فرديته المتناهية ، بكل مافيها من قلق وشقاق ، وينبغى أن يختفى كل ما كانه من قبل ، فى تحول أصيل ؛ وهو لايصل إلى الخلاص مما تتصف به حياته الطبيعية من قصور ونقصان ، ومن ضغط وعذاب ، ولا يرتفع إلى مستوى الاستقرار والطمأنية فى الهدوء والكمال ، إلا إذا تحقق هذا التحول . فعندئذ تنتقل ذاته ، محورة ، إلى الاندماج فى السلام الأزلى للمطلق . ولو كان للاعتقاد بالخلود أى معنى ، فهذا المعنى ليس هو أننا نحمل ذاتنا الحالية إلى العالم المقبل ، وإنما أننا يمكن أن نظل باقين على نحوما ، فى ذلك العالم ، فى صورة متغيرة .

ومن الواجب أن نتجنب فهم هذه الأفكار بأى معنى دينى . فقد كان بوزانكيت يماثل برادلى فى بعده عن الدين بمعناه الضيق ، وكان مثله ينظر إلى الدين ، مهما كانت قيمته وضرورته فى مجاله الخاص، على أنه لايعدو آخر الأمر أن يكون مرحلة مبدئية تمهد للميتافيزيقا ، وكان ينظر إلى الله لاعلى أنه الكائن الحقيقى الشامل لكل شىء ، بل على أنه مظهر ، أى على أنه أعلى المظاهر ، ولكنه مازال أقل من المطلق . وإنما الواجب أن يفهم التحول الذى تحدثنا عنه من قبل بمعنى ميتافيزيقى صرف ، أى على أنه علو

الفرد على ذاته ، لا فى عالم يتجاوز هذا العالم . بل فى حياته اليومية فى المكان والزمان الحاليين . ويعلن بوزانكيت أن إعادة تنظيم تجربتنا عن طريق إدراجها فى تجربة كلية أكمل ، هو شىء يمكننا أن نحققه فى أى وقت : فالمطلق يدخل حياتنا المتناهية ويتبدى فى أى شىء نفكر فيه أو نفعله . «فأى تحليل دقيق لحياة كائن بشرى عادى فى يوم واحد ، كفيل بأن يأتى على نحو قاطع بكل ماهو لازم من حيث المبدأ لتأكيد المطلق»[1]

وعلى ذلك فإن بوزانكيت ، مثل برادلى ، يرى أن المطلق ، الذى يُضحَّى على مذبحه بفردية الإنسان الشخصية ، إنما هو نتاج للشوق والتلهف . فهو المثل الأعلى الذى نصبو إليه ، وهو أعلى قيمنا ، وهو النجم الذى يهدينا فى ارتقائنا بطبيعتنا . وعلى ذلك فهو لايوجد وراء أفق بعيد ، وإنما هو بيننا ؛ وكل ماعلينا هو أن نمد أيدينا لنصل إليه ونأتى به إلى وجودنا . بل إن فى وسعنا ، دون أن نخرج عن معناه، أن نسميه بالإنسان الأرقى Superman بلغة نيتشه ، وقد استخدم بوزانكيت نفسه تعبير نيتشه «قلب كل القيم» ليصف علو المتناهى على ذاته . ولقد أكد بعض الكتاب أن لنظرته إلى العالم طابعا بطوليا . ومع ذلك فمن الخطأ المضى فى هذا الاتجاه أبعد مما ينبغى، إذ إن المثل الأعلى عند بوزانكيت أقرب بكثير إلى طابع الملاذ الأمين ، والمقر المريح ، وهو أكثر سلبية وسكونا من أن يسمح بالتوفيق بينه وبين كفاح نيتشه البطولى من أجل إعلاء طبيعتنا ؛ كذلك الحال فى تفاؤليته الساذجة ونظرته إلى الحياة البشرية على أنها تنزلق بهدوء إلى الاستقرار فى الانسجام الوادع المطلق . فهو فى هذه النواحى يقتفى أثر برادلى .

وعلى الرغم من أن بوزانكيت ، كما رأينا ، قد جعل من مشكلة الفردية محورا لتفكيره ، فإن مذهبه فى المطلق لم ينشأ عنها ، وهذا أمر واضح لديه كما هو لدى برادلى . ذلك لأنه إذا كان السبيل إلى بلوغ المثل الأعلى هو التضحية

---

(١) «مبدأ الفردية والقيمة» ، ص ٣٧٧ .

بالذات الإنسانية ، فهلا يكون فى ذلك تحطيم لشخصية الإنسان فى أعمق أغوارها ، وإذا كان لابد لهذه الشخصية أن تتبدل تماما لكى تجد ذاتها الحقة ، فما الذى يتبقى من قيمتها المميزة ؟ . ألسنا نقدر قيمة الشخصية أولا وقبل كل شىء من أجل ماهى عليه فى المكان والزمان الراهنين ، لامن أجل مثل أعلى لها يقتضى تحقيقه القضاء على كل ماهو عزيز لدينا ؟ . أليست فكرة إذابة فرد وإدراجه فى فرد أعلى ، هى على أية حال ، فكرة يصعب تصورها إلى حد بعيد ؟. لاجدال فى أن بوزانكيت ، فى بحثه فى الشخصية الفردية ، يمضى فى الحد من قيمتها إلى حد يستحيل بعده البحث على أى نحو فى مسألة إدراك طابعها الأساسى . فمذهبه مضطر إلى الاختيار بين أحد أمرين : إما أن يظل المثل الأعلى غير متحقق وإما أن يقضى على الواقع الحقيق . وتلك هى نتيجة السير بالمثل الأعلى أبعد مما ينبغى عن الواقع .

ولا يتسع المقام هنا لمعالجة ميتافيزيقا بوزانكيت بطريقة شاملة على أى نحو ، كما أن الحاجة لا تدعو إلى ذلك . بل نستطيع أن نختم كلامنا بأن نلاحظ أن مشكلة القيم تحتل فيه مكانة أبرز بكثير من مكانتها عند برادلى ، وربما كان ذلك راجعا إلى تأثير لوتسه والفلاسفة الألمان المتأخرين الذين بحثوا مشكلة القيم . على أن تكرار استخدام التعبيرات المستمدة من مجاله القيم لم يتغير بالفعل أى عنصر أساسى فى الموضوع ، بحيث لايمكننا فى هذه الحالة أيضا أن نقول إن بوزانكيت قد أفلح فى إحراز أى تقدم حقيقى على برادلى ، الذى كان التجاؤه إلى مصطلح القيم أقل منه بكثير . والواقع أن استخدام برادلى المتحمس المترفع للفظ « الواقع » يدل على أن هذا اللفظ كان فى نظره تصورا ينتمى أساسا إلى مجال القيمة . ولما كان الأمر كذلك فقد كان من السهل إعادة التعبير عن أجزاء معينة من مذهبه بلغة القيم . وهذا مافعله بوزانكيت . فالمطلق فى نظره ليس أعلى حقيقة وأسمى واقع فحسب ، بل هو أيضا أعلى القيم ، وهو مقياس كل جدارة .

كذلك اعترف بوزانكيت بمستويات القيمة مثلما اعترف بمستويات الفردية والواقع : فمقياس جدارة أيه ظاهرة هو فى حتميتها المنطقية وخلوها من التناقض ، أو فى الارتباط العضوى المتبادل والانسجام بين أجزائها .. والأمران سيان . ومن الواضح أن فكرته عن القيمة ، ونظرته إلى العالم بوجه عام ، قد تحددت أساسا بأفكاره الرئيسية المنطقية والجمالية . فتأثير الأفكار المنطقية واضح فى سعيه وراء الرضاء النظرى باستبعاد كل ماهو متناقض لامعقول ، كما أن تأثير علم الجمال واضح فى ذلك التكامل المنسجم لمذهبه فى سيمفونية للمطلق يعود فيها كل ماهو نشاز إلى التوافق والانسجام .

وليس فى وسعنا إلا أن نتعرض بإيجاز للدور الذى ساهم به بوزانكيت فى علم الجمال . فقد كان من الفلاسفة الإنجليز المتأخرين القلائل الذين شغلوا بهذا الميدان وقد لفت النظر ، بذلك ، إلى جزء من تراث هيجل كان من العجيب أن المدرسة الهيجلية لم تكد تهتم به . ولقد كان يدين بالكثير إلى رسكين Ruskin ووليام موريس ، بالإضافة إلى دينه لهيجل . وكان أهم مؤلفاته فى هذا الصدد كتابه الشامل « تاريخ علم الجمال » الذى يتعقب تطور نظرية الفن وعلم الجمال منذ اليونانيين حتى القرن التاسع عشر . ويعد هذا الكتاب ، الذى تغلغلت فيه روح هيجل ، بحثا تاريخيا من الطراز الأول ، جمع بين ارتفاع مستوى الثقافة وبين سعة الاطلاع والفهم العميق للمشكلات الفنية والجمالية ، وقام فيه بدراسات واسعة عميقة لمواقف وشخصيات روحية . فبحثه ، مثلا ، فى الدلالة الجمالية للحركة الألمانية منذ بداية القرن الثامن عشر ، إلى المذهب الكلاسيكى والرومانتيكى والمثالى ، حتى المدارس بعد الهيجلية — هذا البحث هو وحده شاهد على سعة نطاق قراءاته إلى حد يدعو إلى الدهشة . وليس من المبالغة أن نقول إن بوزانكيت كان ، فى عصره ، هو الإنجليزى الوحيد الذى كان فى وسعه الارتفاع إلى

هذا المستوى العالى الشامل فى الملاحظة . أما آراؤه الخاصة فى علم الجمال ، التى لم يعرضها إلا فى كتاب صغير جداً ، فتندرج بطبيعة الحال ضمن الإطار العام لمذهبه ، وإن لم يكن هذا الإطار يظهر إلا بطريقة عارضة ، ولا يحول على أى نحو دون التطور الحر لأفكاره .

ولقد كان يرى فى الجمال نوعا أساسيا من الوحدة العليا ، وتوفيقا بين الخاص والعام ، والطبيعى والروحى ، والضرورة والحرية . وكان تصوره للجمال من السعة بقدر تصوره للخير والحق ، وهكذا جعله يشتمل على القبح بوصفه أدنى مستوى أو مظهراً له . وإن الكمال المنسجم الذى نتمتع به فى العمل الفنى إنما هو أكمل بشير بتلك الوحدة النهائية التى تتطلع إليها الميتافيزيقا بوصفها « المطلق » .

هارولد هنرى جويكم Harold Henry Joachim

(ولد فى ١٨٦٨)(١)

[تعلم فى كلية باليول بأكسفورد . وكان منذ ١٨٩٢ إلى ١٨٩٤ محاضرا فى الفلسفة فى سانت أندروز ؛ كما شغل نفس المنصب فى كلية باليول من ١٨٩٤ إلى ١٨٩٧ ؛ وعمل من ١٨٩٧ إلى ١٩١٩ زميلا ومدرسا بكلية مرتون بأكسفورد ؛ وعين فى ١٩١٩ أستاذ « ويكهام Wykeham » للمنطق بجامعة أكسفورد ؛ وتقاعد سنة ١٩٣٥ .

مؤلفاته : « دراسة فى كتاب « الأخلاق » لاسبينوزا A Study of the Ethics of Spinoza » ، ١٩٠١ ؛ « طبيعة الحقيقة The Nature of Truth » ، ١٩٠٦ ؛ « التجربة المباشرة والتوسط Immediate Experience & Mediation » ، محاضرة افتتاحية ، ١٩١٩ ؛ كما ترجم كتاب « الكون والفساد » فى ترجمة أكسفورد لمؤلفات أرسطو ، ١٩٢٢] .

أثارت نظرية الحقيقة عند جويكم ، وهى النظرية التى وضعها على

---

(١) وتوفى فى ١٩٣٨ . [المترجم]

أساس مذهب المطلق عند برادلى وبوزانكيت ، اهتماما كبيرا بمجرد ظهورها ، كما حفزت على قيام مناقشات حية اشترك فيها رسل ومور وشيلر ودوس هكس Dawes Hicks وغيرهم . وكان سبب هذا الاهتمام الذى أبدى بكتاب صغير نسبيا هو أن الكتاب ، الذى ألفه ممثل لمدرسة المطلق ، قد تضمن لأول مرة اعترافا علنيا صريحا ببعض الصعوبات الكامنة فى مذهب المطلق ، واستخلص منها نتائج معينة كان ممثلو المدرسة يخفونها ، ولكن كان خصومها قد كشفوها من قبل . وفضلا عن ذلك فقد وضع جويكم فى صورة منهجية أفكارا اكتفى برادلى بالإشارة إليها ، أو عرضها بطريقة عامة فحسب .

تقول هذه النظرية إن من الواجب النظر إلى الحقيقة على أنها هى حقيقة النسق فحسب ، أى هى الترابط داخل كل أكبر للمعرفة والوجود ، وداخل الكل الكامل لهما آخر الأمر . ونستطيع أن نطلق على هذه النظرية اسم نظرية الترابط الكامن immanent coherence ويميز جويكم بينها وبين ثلاث نظريات أخرى كانت شائعة عندئذ . فالحقيقة أولا ليست هى التطابق بين الفكر والواقع ، وليست هى التصوير الفكرى لواقعة ، وليست صورة صحيحة لأصل خارج عنها . وهى ثانيا ليست صفحة لكيانات مستقلة عن الوعى ، توجد فى ذاتها ولذاتها ، وبالتالى لا ترتبط بالذهن العارف . وثالثا فهى لا يمكن أن تكون إدراكا حدسيا مباشرا للموضوعات ، حتى لو كانت تتخذ هذا الشكل فى كثير من الأحيان ، وعندما تتخذ الحقيقة هذه الصورة لا تكون صحيحة بسبب هذا الطابع المعطى المباشر ، بل رغما منه . ومقابل هذه النظريات يرى جويكم أن الحقيقة تتكشف فى توسط عقلى داخل نسق . فكل حكم جزء من تركيب عام للمعنى ، بدونه لا يكون الحكم شيئا ، وهو مرتبط ارتباطا وثيقا بأساس يستمد منه معناه المحدد . هذا الأساس ، كما قلنا ، هو كل المعرفة أو الوجود . وحتى لو تأملنا قضية بسيطة ، تبدو واضحة بذاتها ، مثل ٢ + ٢ = ٤ ،

لوجدناها لا تكتسب معنى ، وبالتالى لا تكتسب حقيقة ، إلا إذا نظر إليها فى ضوء النسق الكامل للأعداد ، الذى هو بدوره ليس قسماً أو جزءاً صغيراً من الواقع من حيث هو كل . وكلما اتسع نطاق أساس المعنى الذى يرتكز عليه الحكم ، كان هذا الحكم أصح ، إذ إن حقيقته تتوقف على درجة الترابط التى تتحقق للنسق فيه . وبالمثل فإن كل تجربة جزئية تكمن فى التجربة المثالية الشاملة لكل شىء . ولكن ينبغى ألا ينظر إلى هذه التجربة المثالية بطريقة سكونية ، على أنها تركيب جامد ، وكلٌّ تام مرتكز فى ذاته ، وإنما ينبغى أن تعد عملية حية تحقق ذاتها . وهنا يترك جويكم ، مثل برادلى ، مجالا لإمكان وجود درجات للحقيقة تتدرج بين طرفين هما الحقيقة كاملة النسق ، وبالتالى المطلقة ، من جهة ، والوقائع المنعزلة تماما من جهة أخرى . وهو يتفق أيضا مع برادلى ، ومع اسبينوزا الذى درسه بعمق ، فى قوله إن الخطأ حقيقة ناقصة ، أو هو الظل الذى تلقيه الحقيقة ، فهو العنصر السلبى فى قلب الأشياء ، وهو نشاز قبيح سيختفى فى توافق المطلق ، وهو مجرد مرحلة جزئية أو عامل جزئى فى الديالكتيك اللانهائى للحقيقة . ومعناه الميتافيزيقى النهائى هو سقوط المتناهى عن اللامتناهى ، وانفصال جزء عن الكل ، يود أن يؤكد استقلاله الخاص هذا الانفصال الواحد من عوامل الحقيقة ينتمى إلى الطبيعة الباطنة للحقيقة ؛ فالجزء إنما هو سلب للحقيقة ، ووجه مغاير لها ، ينبثق عن باطنها ، ولكنه لا يفعل ذلك إلا ليعود إليها ، إذ إن الوحدة تستوعب المغايرة (otherness) وتعلو عليها . وهنا نجد بكل وضوح عنصراً صوفيا اسبينوزيا ، يتمثل كذلك لدى برادلى ، ولكنه لا يتمثل لدى بوزانكيت .

وبعد كل هذا العرض الذى يقدمه جويكم بدقة وإحكام كبيرين ، يعترف اعترافا طريفا ، هو أن نظرية الترابط لا يمكن أن تأتى بالحل المرضى لطبيعة الحقيقة ، وأن مآلها إلى الانهيار . فهو يرى أنها لا تنطبق

إلا على حقيقة مثالية لا يمكن أن تبلغها المعرفة البشرية أبدا . فمعرفتنا المتناهية مقالية discursive دائما ، وهى دائما معرفة « عن » شىء غيرها ، وبالتالى فإن أية نظرية نصوغها عن الحقيقة لا يمكن إلا أن تكون نظرية « عن » حقيقة أسبق منها فحسب . لذلك فإن فكرة الترابط لا يمكن أن ترتفع فوق مستوى معرفة مهما بلغت فلن تزيد على ما تبلغه الحقيقة بوصفها تطابقا بل إن هذا يستتبع أيضا أن نظرية الترابط ذاتها لا يمكن أن تكون لها صحة كاملة ، إذ لا يمكننا أن نثبت أنها علامة للحقيقة المطلقة ، بل إننا نرجح ذلك فحسب . وهكذا اعترف جويكم بانهيار نظريته الخاصة ، حتى مع تأكيده أنها تغوص فى قلوب المشكلة على نحو أعمق مما تغوص فيها أية نظرية أخرى . مثل هذه النتيجة لا يمكن أن تكون مرضية ، وهى تدل على أن هناك خطأ ما فى الأسس الفلسفية التى نشأت منها النظرية . والمشكلة إنما تكون فى تلك الهوة السحيقة التى وضعها برادلى بين المظهر والواقع ، والتى استبقاها جويكم فى صورة انفصال أكبر مما ينبغى بين المعرفة البشرية والحقيقة المطلقة . فالمثل الأعلى مرفوع فوق الواقع الفعلى إلى حد لا يتيح له أن يجد فى هذا تعبيرا عنه وتجسدا له . فالخصومة الشديدة بين مذهب المطلق وبين المذهب البرجماتى مثلا ترتكز أساسا على التقابل بين مذهب يتخذ من المثل الأعلى غاية له ومذهب لا يتركز إلا فى مجال التجربة البشرية .

لقد كان التأثير المباشر وغير المباشر لتعاليم برادلى من القوة بحيث لم يكد يفلت منه أى مفكر هام ، ويمتد هذا التأثير فى جميع أطراف الفلسفة الإنجليزية المعاصرة ، فهو ظاهر فى أتباعه وخصومه والمحايدين على السواء . وهو لم يبدأ فى الاضمحلال إلا فى السنوات الأخيرة . ونستطيع أن نذكر ، من بين أقرب الأتباع إليه ، بالإضافة إلى بوزانكيت وجويكم ، ا . ا . تيلور A. E. Taylor ، الذى كان يدين لبرادلى بالكثير فى كتاباته الأولى . ولكن لما كان تيلور قد اتبع فيما بعد طرقا فكرية أخرى ، واهتدى إلى طرق خاصة به ، تختلف كثيرا عما لدى برادلى ، فلزام علينا أن نعرض له فى موضع آخر .

القسم الخامس

مذهب الكثرة عند ماكتجارت

جون ماكتجارت إليس ماكتجارت J. M. Ellis Mctaggart

(١٨٦٦ – ١٩٢٥)

[تعلم في كلية ترنتي بكيمبردج . وكان من ١٨٩١ إلى ١٩٢٥ زميلا بنفس الكلية، ومن ١٨٩٧ إلى ١٩٢٣ مدرسا بها .

مؤلفاته : « دراسات في الديالكتيك الهيجلي Studies in the Hegelian Dialectic » ، ١٨٩٦ (الطبعة الثانية ، ١٩٢٢) ؛ « دراسات في الكونيات الهيجلية Studies in the Hegelian Cosmology » ، ١٩٠١ (الطبعة الثانية ، ١٩١٨) ؛ « بعض المعتقدات الدينية Some Dogmas of Religion »، ١٩٠٦ (الطبعة الثانية مع مقدمة عن تاريخ حياته بقلم ش د برود C. D Broad ، ١٩٣٠) ؛ « شرح على منطق هيجل A Commentary on Hegel's Logic »، ١٩١٠ (طبعة جديدة ، ١٩٣١) ؛ « طبيعة الوجود The Nature of Existence » ، المجلد الأول ، ١٩٢١ (المجلد الثاني ، نشره ش.د . برود، ١٩٢٧) ؛ «مثالية أنتولوجية An Ontological Idealism » ،مقال في كتاب «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، نشره ج . ﻫ . ميرهيد ، المجموعة الأولى ، ١٩٢٤ .

مؤلفات نشرت بعد وفاته : « دراسات فلسفية Philosophical Studies » نشره س . ف . كيلنج S. V. Keeling ، ١٩٣٤ .

انظر : « ما كتجارت » ، بحث تذكاري ألفه ج . لويس ديكنسون G. Lowes Dickinson ، ١٩٣١ «ماكتجارت » بحث تذكاري ألفه ش . د. برود ، في « أعمال الأكاديمية البريطانية » ، ١٩٢٧ ، ص ٣٠٧ — ٣٣٤ (أعيد لشر الجزء الأكبر منه في مقدمة برود لطبعة ١٩٣٠ لكتاب « بعض المعتقدات الدينية ») ؛ « اختبار لفلسفة ماكتجارت Examination of Mctaggart's Philosophy »، المجلد الأول ، تأليف ش . و . برود ، ١٩٣٣ ، المجلد الثاني ١٩٣٨ ؛ « قاموس السير القومية» ، ١٩٢٢ — ١٩٣٠] .

كان ماكتجارت ـ بلا شك ـ أكثر المثاليين اكتمالا واستقلالا بعد برادلى . ومن الواجب أن يُدرَج في الحركة المثالية العامة ، ضمن الفئة الهيجلية . صحيح أنه كان ، في نواح متعددة ، أبعد بكثير عن الأصول

الهيجلية من برادلى وبوزانكيت ، ولكنه كان أقرب إليها بكثير فى ناحية هامة ، هى أن فكره نشأ عن دراسة فاحصة متعمقة لفلسفة هيجل ، ظلت هى الأساس الذى بُنى عليه مذهبه الخاص ، مهما كانت درجة ابتعاده عن هذه الفلسفة فى اتجاهات خاصة به . وتتركز مكانته المميزة فى الحركة الهيجلية الإنجليزية فى أنه خطا الخطوة النهائية الحاسمة فى فصم عرى الارتباط مع اللاهوت ، وهو الارتباط الذى تميزت به أولى مراحل المذهب ، وذلك بتشييده مذهبا إلحاديا على أسس هيجلية . وهكذا فإنه ، فى داخل المذهب الهيجلى ، ينتمى إلى أقصى اليسار ، فى الطرف المضاد تماما لمفكرين مثل سترلنج وجرين وكيرد . وهو يتميز عن برادلى وبوزانكيت — اللذين يمكن أن يُنسبا إلى اليسار بدورهما ، نظرا إلى اتخاذهما موقف الحياد ، إلى حد ما ، من التحالف مع اللاهوت — باستقلاله وأصالته الكاملين . فأبرز الاختلافات بينه وبين من بحثنام حتى الآن هو ذلك التحول إلى مذهب الكثرة ، الذى أدخله على اتجاههم الذى سار بقوة فى طريق الواحدية .

وأيا ما كانت نتيجة الخلاف حول كون ماكتجارت هيجليا أو غير هيجلى ، فما لا نزاع فيه أنه بذل جهدا لا يكاد يكون له نظير فى سبيل فهم هيجل ، وأن فلسفة هيجل تحكمت فى تفكيره فى نقاط متعددة . ولكنه لا يمكن أن يسمى هيجليا إلا مع تحفظات هامة . والفكرة التى يخرج بها المرء عنه هى أن طرق التفسير المتكلفة المتعمدة التى طبقها على هيجل لو كانت قد طُبقت على مفكرين آخرين — أو على أية حال على أفلاطون وليبنتس واسبينوزا وباركلى — لأتت بنتيجة مماثلة أو مشابهة ، أعنى بناء فلسفة خاصة به وهدم أية فلسفة أخرى . فالانتقال من أىّ من هؤلاء المفكرين إلى مذهب ماكتجارت ليس أصعب قطعا من الانتقال من هيجل إليه . ولقد لوحظ أن تعاليمه ، وإن كانت ترفع راية هيجل وتمخر عباب

المياه الهيجلية ، إن جاز هذا التعبير ، قد أسفرت مع ذلك ، بطريقة لا شعورية ، عن نوع من المذهب الأفلاطونى ؛ كما قيل عنه إنه « اسبينوزا حديث » ، وكان لهذه التسمية ما يبررها ؛ كذلك أكد البعض تقاربه الوثيق مع مذهب الذرات الروحية عند ليبنتس والمذهب الروحى عند باركلى ، وهذا التقارب بالفعل واضح . غير أن هذا كله ، على صحته ، لا يدل إلا على أن مذهبه مذهب شخصى إلى حد بعيد ، لم يتخذ من أفكار الآخرين مادة له ، وإنما استخدمها وسائل وأدوات فحسب . وأيا كان الرأى فى قيمة هذا المذهب أو أهميته ، فهو قطعا من أجرأ وأروع وأصدق المحاولات التى بُذلت فى إنجلترا للتفكير فى العالم فى مجموعه . وهو يحتل ضمن بناة المذاهب الإنجليز المحدثين ، مكانة لا يشاركه إياها سوى برادلى وألكسندر وهويتهد . ولقد أظهر ، فى صياغة مذهبه المقفل الجامد ، قدرة على التفكير الرائع الواضح ، وعلى الدقة فى التعبير ، ومنطقا حتميا صارما ، وقوة بناءة ، وعمقا تأمليا ، وبصيرة صوفية .

ونستطيع أن نبدأ بإيضاح الطريقة التى انعكس بها تفكير هيجل على ماكتجارت . فهو ذاته يقول إن تفكير هيجل ظل هو الموضوع الرئيسى لبحثه طوال ما يزيد على عشرين عاما ، وقد كرس لاختباره وعرضه النقدى ثلاثة كتب . وعند نهاية الكتاب الثالث ، أصدر حكمه المبنى على تفكير وروية ، فقال « إن هيجل قد تعمق فى الطبيعة الحقة للواقع أكثر مما تعمق فيها أى مفكر آخر من قبله أو من بعده »[1] . ولكن ليس معنى تقديره الرفيع هذا لهيجل ، أن نتوقف حيث توقف هو : « فينبغى أن تكون المهمة التالية للفلسفة هى القيام ببحث جديد لهذه الطبيعة بوساطة منهج ديالكتيكى مشابه أساسا ، ولكن ليس مشابها تماما ، لمنهج هيجل »[2] . ولقد كان يؤمن بأنه على اتفاق

---

(١) « شرح على منطق هيجل » ، ص ٣١١ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٠١ .

مع هيجل فى الجزء الأكبر من مناقشاته ، وكل ما أراده هو أن يستخلص هنا وهناك نتيجة كامنة فى تفكير هيجل ولكنها تُركت بطريقة ضمنية ، ولم يستخدم تعبيرا نقديا أو مخالفا إلا لماما . غير أن كل هذا الاتفاق الظاهرى لم يتحقق ، عند مفكر مستقل عنيد مثله ، إلا عن طريق التفسير المتكلف ، والتشويه ، ووضع الأفكار فى غير مواضعها ؛ فهو قد كيّف تفكير هيجل مع تفكيره الخاص عن طريق قراءة أفكاره هو ذاته فى أفكار هيجل أو استخلاصها قسرا منها . بل إنه فى الواقع قد بث الألغام فى مذهب هيجل ونسفه من الداخل ، فلم يترك فى النهاية إلا أنقاضا لم يستخدمها إلا باقتصاد فى تشييد مذهبه الخاص الجديد .

ولقد كان ما كتجارت يرى أن قلب فلسفة هيجل ، ومصدر قيمتها الدائمة فى تاريخ الفكر ، هو منطقها والديالكتيك المتصل به . غير أنه كان يرى أن التطبيقات العديدة للمنطق على الأجزاء الجانبية من مذهبه ، كالفن والدين والتاريخ والقانون والدولة ، كانت متوقفة على ظروف عصر هيجل الخاص ، ولم تكن لها أهمية كبيرة ، وإن كان قد اعترف بتلك الثروة الكبيرة من الأفكار وتلك القوة الدافعة الهائلة التى أتت منها . وكان همه الأساسى فى هذا الصدد هو الدفاع عن هيجل ضد الفكرة الباطلة ، التى كانت لا تزال شائعة على نطاق واسع ، والقائلة إن هيجل قد نسج العالم من الفكر المحض ، ولم يتحرك إلا وسط تجريدات وتركيبات شكلية خالصة ، دون أى اعتبار للمضمون العينى للتجربة . فهو قد أكد مرارا أن تفكير هيجل عينى ، وأن الديالكتيك لا يتناقض مع التجربة ، وإنما يفترضها مقدما فى كل الأحوال . فالتجربة ترتكز بطبيعة الحال على المعطيات المباشرة للحس ، التى لا يمكن أن تنتج عن الفكر الخالص ، وإنما هى شروط وجوده . ولقد كان هيجل ، فى رأى ما كتجارت ، يدرك هذا كله تماما ، وكان يعلم ويعنى أن حركة الفكر الديالكتيكية

لا يمكن أن تتحقق إلا داخل الكل العينى للتجربة الذى تكون فيه المعطيات الحسية عوامل مستقلة متضايفة مع الفكر .

ولقد أدت دراسات ما كتجارت الخاصة للديالكتيك الهيجلى إلى رأيه القائل إن تصاعد المقولات ليس عملية تجريد متزايد ، وإنما هو عملية اقتراب متزايد من الكل العينى . فقد بين أن المركب الأخير ، الذى يتم الوصول إليه فى « الفكرة » المطلقة ، هو الشرط والأساس المنطقى لكل المقولات السابقة ، وأن الأزواج العديدة من الأضداد والأفكار العليا التى تستوعب فيها هذه الأضداد وتتجاوز على التوالى ، كل هذه تنتج بالتجريد من تلك المقولة العليا ، التى هى أغنى المقولات ، والتى تنتهى عندها الأخريات وتجد فيها اكتمالها . وهكذا فإن الانتقال من مقولة إلى أخرى ومن مركب إلى آخر ليس تقدما بمعنى وضع مضمون جديد لم يكن موجودا من قبل ، وإنما هو قلب لعملية التجريد ، واستعادة للوحدة العينية التى استمدت منها التجريدات . وبهذا المعنى يكون الديالكتيك هو المنهج الوحيد الصحيح والمثمر فى الفلسفة . صحيح أن بعض انتقالات هيجل الجزئية ليست ضرورية منطقيا ولا مُقنعة ، غير أن هذا لا ينطوى على أى حط من قيمتها ، إذ إن الانتقال من مقولة إلى أخرى لا يقتصر فى الواقع على اتجاه واحد محتم منطقيا ، وإنما هو يترك مجالا لإمكانيات أخرى — ومن الواضح أن ما كتجارت يتخذ فى هذه الفكرة الأخيرة موقفا غير هيجلى على الإطلاق . وفضلا عن ذلك فليس المنهج الديالكتيكى جامدا ، محددا على نحو نهائى ، بل إنه هو ذاته معرض للنمو ، وهو نمو يمكن رده إلى قانون عام . وأخيرا فإن ما كتجارت يذهب إلى أن مرحلة السلب تلعب دورا ضئيلا جدا فى العملية الديالكتيكية من حيث هى كل . فلها أهمية فى الأطوار المبدئية فقط ، وهذه الأهمية تقل بالتدريج كلما ازدادت الحركة صعودا . وهذه المرحلة عَرَضية ، لا أساسية . فى التفكير ، لا تنبثق كل مقولة

من مقابلها السابق ، وإنما تعبر عن الدلالة الحقيقية للمقولة الأدنى ، وتحقق هي ذاتها طبيعتها الحقة في مقولة أعلى . وحيث لا يوجد تقابل لا يكون ثمة حاجة إلى التوفيق ، أو إلى مُركب تنحل فيه المتناقضات ، وإنما تدعو الحاجة فقط إلى كشف وإظهار ما تُرك ضمنيا . فالديالكتيك مثل النمو العضوى : إذ تنمو فيه المراحل العليا من الدنيا مثلما ينمو النبات من البذرة . فمرحلتا التقابل والسلب توضحان ماهو ناقص باطل في العملية ، ومرحلة النمو الإيجابي هي التي تعبر عن الطبيعة الحقة للفكر . وعلى ذلك فإن معنى المنهج الديالكتيكي أو غايته تتحقق بقدر ما يحل العنصر الإيجابي محل العنصر السلبي . ولقد كان ماكتجارت يرى أن هذا التفسير للديالكتيك يمكن أن يوجد لدى هيجل أو يُستمد منه ، ولكنه كان هنا ، كما كان في مواضع أخرى ، واقعا في خطأ لا شعورى . فقد انزلق ، دون وعى تام منه ، إلى مواقف لم تكن دائما قابلة للاندماج في مذهب هيجل ، بل كانت أحيانا مناقضة له على نحو مباشر .

ولو نظرنا إلى دراسات ماكتجارت لهيجل في ضوء عمله الفلسفى العام ، لبدت لنا هذه الدراسات مجرد استطراد كان ينبغى له القيام به لكى يصل إلى ذاته . ومن الصعب تحديد السبب الذى تعين عليه من أجله أن يقوم بهذا الاستطراد . ففى خلال السنوات التى تكونت فيها شخصيته ، كان هيجل قد بلغ قمة الشهرة في إنجلترا ، وكانت قراءته قد أصبحت موجة سائدة . ولكن ربما كان السبب الرئيسى هو حاجة ماكتجارت إلى تجربة قواه وممارستها على واحد من أعظم أعلام الفكر ، والتسلق على أكتافه . ومع ذلك فإن هذا الاستطراد لا يبدو ذا ضرورة باطنة ، إذ إن الميل إلى تكوين نظرة إلى العالم خاصة به كان يتملكه منذ البداية ، وكانت الخطوط الرئيسية للنظرة التى عرضها فيما بعد ، ظاهرة بوضوح في كتبه الأولى . فمن الواضح أنه لم يكن يحتاج إلا إلى مايجلبه الزمن من مزيد من التفكير ومن النضوج .

لكى يكوّن نظرته الخاصة إلى العالم ويتمها. فتطوره الفلسفى سار فيما يمكن أن يقال عنه إنه أنموذج ديالكتيكى : فقد كان مذهب هيجل يمثل مرحلة التقابل التى تعين عليه مواجهتها لكى يرتفع إلى تفكيره الخاص الصحيح ، ويمثل المقولة الدنيا التى كان ينبغى فهمها أولا ، ثم تجاوزها بعد ذلك فى مذهبه الخاص .

ولقد ظهر مذهبه هذا فى مؤلف غريب رائع كان المفروض أصلا أن يكون عنوانه « ديالكتيك الوجود » ، ولكنه أسماه فيما بعد «طبيعة الوجود» . وهذا الكتاب هو الثمرة الناضجة لتفكير استمر طوال حياته بلا كلل ودون انقطاع . وقد صيغ هذا التفكير كله فى قالب واحد ، يحمل على الدوام طابع صانعه . ولو نظرنا إليه فى إطار الفلسفة الإنجليزية الحديثة لبدا لنا غريبا أشبه بضوء منعزل يشع من جزيرة نائية قفرة ، ولبدا لنا ظهوره فى مثل هذه البيئة أقرب إلى اللغز المستعصى . فهو يخالف جميع طرق الفكر المألوفة المتداولة الموثوق فيها . ونادرا ما يجد المرء مفكرا يضع لنفسه مثل هذه الشروط القاسية الصارمة ، ويتخذ لنفسه مثل هذا الهدف الرفيع . فأفكاره تتقدم بحتمية منطقية حتى النهاية ، دون أن تظهر فى أى موضع بادرة توحى بتهاون فى هذه الصرامة أو تراخ فى تلك الطاقة . ويتضح الحرص الشديد الذى التزمه فى تفكيره وكتابته فى أنه كان يخطط مالا يقل عن خمس مسودات كاملة قبل أن يبعث بأى شىء إلى المطبعة . فالتعبير والتفكير كانا يتفقان تماما : إذ إن الأول ، الذى كان ينحته بجهد وعناية ، كان يقدم هيكلا كاملا للثانى . ومع ذلك لايلمح المرء أى أثر للصراع الذى كان يبذله من أجل التعبير عن نفسه تعبيرا كاملا : إذ إنه قد ترك كل ذلك الصراع جانبا فى عملية المراجعة الخماسية التى كان يقوم بها . والانطباع العام الذى يتركه فى نفوسنا هذا الكتاب هو أنه مذهب تصورى وضع حتى النهاية بدقة ومجهود ووضوح واقتصاد وإحكام . ولكننا

نجد أيضا ، إلى جانب ذلك ، نزعة شكلية ولفظية خاوية ، ونجده كثيرا ما يهتدى فى الألفاظ إلى معان سبق له أن دسها فيها ، ونجده يتلاعب بالأفكار ، ويميز بين أمور يقل الفرق بينها عن حد الشعرة ، ويقدم تعريفات مفرطة فى التدقيق . ولاجدال فى أن عبارة برادلى ، التى طالما اقتبست ،والتى تتحدث عن « رقصة ليست من هذا العالم ، تؤديها مقولات لاحياة فيها » ، تنطبق تماما على مذهب ماكتجارت ببرودته وصلابته الرخامية . على أن هذا ليس إلا وجها واحدا — وإن يكن هو الوجه الغالب — من أوجه تفكير ماكتجارت وطريقته فى التعبير . فمن وراء الواجهة الظاهرية التى بذل كل جهده لكى يجعلها صحيحة لا تشوبها شائبة ، يشعر المرء من آن لآخر بذهن قلق ، ونار خفية لتجربة عاشها بعمق ، ونبض وحرارة شخصية حية تتنشق حياتها الخاصة فى ذلك البناء الذى يتخذ مظهرا رخاميا جامدا . ذلك هو الوجه الصوفى لماكتجارت ، وهو يخترق نسيج التصورات المجردة ويصبغها بألوان أشد حيوية وبمضمون من نوع أكثر عينية . ولكن ليس لأحد أن يظن أن هذين الجانبين من طبيعته كانا يقفان فى تعارض محتوم الواحد منهما قبالة الآخر ، بحيث يحتفظان بالصراع محتدما بين « التصوف والمنطق » (إذا شئنا أن نستعير هذا العنوان الموفق لواحد من كتب رسل) . فقد كانت كل من هاتين النزعتين وثيقة الصلة بالأخرى فى مذهبه ، وقد انبثقتا معا من جذر واحد ، بحيث إن التصوف قد أعطى المنطق النبض والدفء ، وسيطر المنطق على التصوف وأضفى عليه النظام الدقيق . وقد قدم إلينا ماكتجارت ذاته مفتاحا لفهم هذا الطابع المزدوج لتفكيره فى الجملة التى ختم بها كتابه الأول : « إن كل فلسفة حقة ينبغى أن تكون صوفية ، ولكن ليس فى مناهجها ، وإنما فى استنتاجاتها النهائية[١] » .

---

(١) دراسات فى الديالكتيك الهيجلى :

ويعبر عنوان مؤلفه الرئيسى عن المشكلة الرئيسية فيه . فما الذى يمكن أن يقال عن العلامات المميزة لكل ما يوجد أو الوجود فى مجموعه . ؟ إن الوجود ، من حيث هو تصور ، هو أضيق نطاقا من تصور الواقع reality ، من حيث إن هناك واقعا لا يوجد بالضرورة ، بينما ليس ثمة موجود إلا وهو واقع بالضرورة . وهو ، على أية حال ، يصف الواقعية والوجود بأنهما غير قابلين للتعريف . فإذا نظرنا إلى التمييز بين الواقع الموجود والواقع غير الموجود ، وجدنا أن الأهمية الوحيدة التى تلحق بالثانى إنما هى أهمية نظرية بحتة ؛ أما الأول ، فنظرا إلى أن له أهمية عملية كبرى ، فإن ماكتجارت يحدد لنفسه مهمة أضيق نطاقا هى البحث فيه — فمشكلته هى طبيعة « الوجود existence » . ومنهجه استنباطى أولى . وهو يُبرز أولا الطابع العام للوجود ، ثم يناقش المشكلات الخاصة للوجود التجريبى . والجزآن يناظران مجلدى كتابه على التوالى . فى الجزء الأول ، الذى هو من أروع أعمال التفكير المنهجى الدقيق ، والذى يمثل أعلى قمة بلغها ذهنه المنطقى الحاد ، فى هذا الجزء يقف ماكتجارت وحده بين الفلاسفة الإنجليز فى جميع الفترات . صحيح أن الفلسفة الإنجليزية قد ساهمت بالكثير ، منذ الأجزاء الأولى فى القرن التاسع عشر ، فى مجال المنطق الصورى ، وأن هذا المبحث ، الذى هو أكثر المباحث تجريدا ، قد بلغ فى « الحساب المنطقى Cogical calculus » أعلى ما بلغه من القمم . ولكن لم يجرؤ أى مفكر قبل ماكتجارت على أن يطرح فى الميتافيزيقا ، التجربة جانبا باحتقار ، ويقدم تفسيرا أوليا محضا للكون ، ومن هنا لم يكن من المستغرب أن محاولته ، وإن تكن قد لقيت إعجابا من آن لآخر ، لما فيها من جدة وغرابة ، قد قوبلت منذ البداية بالارتياب . ولم تجد لها أنصارا : فهى لم تلق ذلك الصدى الرنان الذى لقيته فلسفة برادلى مثلا ، على الرغم من أنها كانت فى وضوحها ، وإحكامها ، وعمق فكرها ، تفوق هذه بكثير .

وهناك شيء من التشابه بين منهجه في البرهان المطلق ، الذى اتبعه في الجزء « الأولى » من ميتافيزيقاه ، وبين الديالكتيك الهيجلي ، غير أن المقارنة بين المنهجين لا تسفر إلا عن نتائج ضئيلة ، نظرا إلى ما اتصف به منهج ما كتجارت من فردية تامة ، وإلى أنه قد وُضع لكى يلائم الغايات الخاصة لفلسفته فحسب . ولقد كان ما كتجارت نفسه شاعراً بذلك ، على الرغم من ميله إلى الانتساب إلى هيجل ، فاعترف بأن منهجه « ليس هيجليا بالمعنى الدقيق »[1] ، وإن كان قد رأى أنه أقرب إلى منهج هيجل منه إلى أى منهج آخر . والواقع أن لدى ما كتجارت سلسلة من التحديدات المنطقية المتعاقبة ، غير أنها لا تسير حسب النمط الثلاثى لمقولات هيجل ، كما أن الانتقال من مرحلة إلى أخرى ليس ضروريا من الوجهة المنطقية على الدوام (بل إنه يترك المجال مفتوحا ، فى بعض الحالات ، لإمكان ظهور تحديدات أخرى) ، وفضلا عن ذلك فهو لا ينظر إلى المقولات الدنيا على أنها مشوبة بالخطأ بالضرورة ، بل يؤكد حقيقتها النسبية أكثر مما يؤكد افتقارها إلى الحقيقة المطلقة .

والفارق الأساسى بين تفكير هيجل وتفكير ما كتجارت هو أن الاول عينى ، مشبع بالتجربة ، بينما الثانى مجرد ، بعيد عن التجربة . فقد كان ما كتجارت على الدوام حريصا على أن يحتفظ لتحديداته الصورية بنقائها الأوّلى الذى لا تشوبه أية شائبة من المادة التجريبية . ومن الطبيعى أنه لم يستطع أن يحقق هذا الهدف على طول الخط ، إذ يبدو أن من الضرورى الالتجاء إلى التجربة على وجهين ، من أجل دفع عجلة العملية الاستنباطية . فمن الممكن فى البداية تأكيد الوجود الخالص واستنباط صفاته بطريقة أولية ، غير أن كون أى شيء موجودا بالفعل فى الواقع

---

(١) « طبيعة الوجود » ، ص ٤٧ .

هو أمر لا يُعرف إلا بالرجوع إلى التجربة . فالقضية القائلة إن ثمة شيئا يوجد ، ترتكز على الإدراك الحسى ، وهى المقدمة الأساسية لكل استنباط تال . لذلك فإن بداهتها تجريبية ، غير أن يقينها لا يقل عن يقين البداهة الأولية . على أن القول بأن ثمة شيئا يوجد ، يعنى فى رأى ما كتجارت ، أن ثمة جوهرا يوجد ، وهنا تثار مسألة ما إذا كانت توجد كثرة من الجواهر أو جوهر واحد ، أو بعبارة أخرى ، ما إذا كان الجوهر متنوعا أم لا . هذه ، فى رأى ما كتجارت ، مسألة يمكن البت فيها بالاستنباط المحض ، إذ إن تنوع الجوهر يتلو من اليقين الأوّلى القائل إن الجوهر لا يمكن أن يكون بسيطا ، غير أنه يؤثر أن يلجأ إلى البرهان التجريبى ، ويبين أن إدراكا حسيا واحدا كفيل بإثبات أن الجوهر متنوع . وإذن فالجوهر موجود ، وهو ليس واحدا بل كثير .

ولكن « ما هو » الجوهر ؟ . ينبغى ، عند تعريفه ، أن يضاف الكيف إلى الوجود . فكل ما يوجد ينبغى أيضا أن يكون له كيف . غير أن الكيف لا يُعرّف ؛ وكل ما يمكننا أن نفعله هو أن نشير إلى أمثلة خاصة له . كذلك ينبغى إضافة العلاقة ، وهى بدورها لا تعرّف . فلما كان ثمة كثرة من الجواهر ، فلابد أن تقوم بينها علاقات . وإذن فالعلاقة أساسية للوجود . وقد علّق ما كتجارت أهمية كبيرة على تصور العلاقة ، وقام ببحث دقيق عميق للعلاقات الخاصة . فالعلاقات تختلف عن الكيفيات أو الصفات فى أن الأخيرة تكمن فى الأشياء ، بينما الأولى تقوم بينها . وهكذا فإن الجوهر يوصف (ولا نقول يُعرّف) ، بأنه ماله كيفيات أو صفات ، وما يدخل فى علاقات ، دون أن يكون هو ذاته كيفا أو علاقة . وفضلا عن ذلك فكل جوهر مختلف عن كل جوهر آخر ؛ فلا يمكن انطباق وصفه على أى جوهر آخر . وتُنظَّم الجواهر فى فئات يمكن أن تتكون من أية مجموعة من جواهر . مثال ذلك (والأمثلة مستمدة من

ما كتجارت نفسه) أن رؤساء جمهورية الولايات المتحدة أو مواطنو إنجلترا ، يؤلفون فئة ، وليس هذا فحسب ، بل إن من الممكن تأليف فئة من أشياء لا متجانسة تماما ، كالمكتب الذى أجلس إليه ، وأقدم أرنب فى استراليا ، وآخر دواء تناوله لويس الرابع عشر . هذه الأشياء يمكن إدراكها فى نوع من الوحدة ، على الأقل وحدة كونها ثلاثة ، أو وحدة جمعى الاعتباطى بينها . وليس لنا أن نتساءل فيما إذا كانت الفئة فئة بحق ، وإنما يجب أن نكتفى بالسؤال عما إذا كانت مناسبة أو لها أية قيمة . ولهذه النقطة ، إلى جانب كونها استنباطا شكليا ، دلالة ميتافيزيقية ، بمعنى أن كل شىء فى الكون يرتبط على نحو ما بكل شىء آخر ، ويؤثر فى كل شىء آخر ، مهما كان من ضآلة هذا التأثير .

والجوهر الذى يشتمل على كل الجواهر الأخرى بوصفها أجزاء له هو الكون . ولتصور الكون ضرورته ، بوصفه الوحدة التى ينبغى أن تُردّ إليها كثرة الجواهر . ولما كان يشمل المضمون الكامل لكل ما يوجد ، فلا يمكن أن يكون هناك سوى كون واحد ؛ إذ إنه لو وُجد جوهران كليان لكان لهما نفس المضمون تماما ، ولما أمكن بالتالى تصورهما . وهكذا فإن كل ما يوجد داخل فى وحدة نسق محدد تماما . وكل جوهر يرتبط بكل جوهر آخر ، بفضل علاقتهما المشتركة بالوحدة الشاملة للكون ؛ وعلاقة أجزاء الكون بعضها ببعض ، وكذلك علاقتها بالكل ، هى علاقة تبادل أو تعاون . فالكون وحدة عضوية .

وهناك فكرة لها أهمية نظرية خاصة ، هى فكرة قابلية الجوهر للانقسام إلى مالا نهاية . فعدم وجود شىء بسيط بساطة مطلقة ، هو أمر واضح حتى على مستوى الإدراك الحسى ، كما أن هذه القضية ، من وجهة نظر الفكر المحض ، واضحة تماما وذات صحة نهائية . فإذا لم يكن هناك حد لقابلية الانقسام فى كل الجواهر وكل أجزائها وكل أجزاء أجزائها ،

فمعنى ذلك أن لدينا تركيبا لا متناهيا فى تعقيده وتنوعه ، له مراتب فى تنظيمه ، وبه عدد غير متناه من العلاقات بين الكل وأجزائه وبين الأجزاء ذاتها . والأداة التى يستطيع بها الفكر أن يتحكم فى هذا النسق الشديد التعقيد للعلاقات المتناهية ، هى تلك التى يطلق عليها ماكتجارت اسم « التطابق المحدِّد determining correspondence » . ولقد رأى ماكتجارت أن هذا التطابق ، الذى هو علاقة علية (لا يسمح المجال هنا بالخوض فى تفاصيلها أكثر من ذلك) هو وحده الذى يتيح تجنب التناقض الذى تنطوى عليه فكرة القابلية للانقسام إلى مالا نهاية ، ويتيح تنظيم مضمون الكون بأسره بطريقة مُرضية منطقيا . وعند تنظيم هذا المضمون على هذا النحو ، يظهر فى صورة نسق له مراتب ، يحتل الجوهر الأصلى قمتها بوصفه الكل الأولى ، ثم ينقسم هذا إلى أجزاء مبدئية تتفرع إلى أجزاء ثانوية من الدرجة الأولى ، وهكذا إلى ما لا نهاية . وترتبط بين جميع هذه الكليات ذوات المراتب العليا والدنيا ، وكذلك بينها وبين أجزائها ، علاقة تطابق متبادلة التحديد ، بحيث لا يكون وصف الجوهر كافيا إلا إذا أوضحت كل أجزائه وعلاقتها بعضها ببعض وبالكل . ويسمى ماكتجارت هذا النسق من الجواهر ، المرتكز على التطابق المحدِّد ، باسم النسق الأساسى للكون .

ومن الممكن بصفة متساوية ، من الناحية النظرية الخالصة ، أن يُعد مذهب ماكتجارت مذهب وحدة أو مذهب كثرة ، وذلك تبعا لتركيز اهتمامنا على وحدة الجوهر أو على كثرة أجزائه . ولا شك فى أن ماكتجارت ، حين نظر إلى هذه الأخيرة على أنها هى الأهم ، لم يكن يستطيع أن يبرر اختياره هذا على أسس أولية ، فقد تحكمت فيه اعتبارات تجريبية وعملية ، كما سنرى فيما بعد . ومن الواضح أن الأجزاء المبدئية تُعزى إليها ، فى داخل الكثرة ، أهمية ميتافيزيقية تفوق أهمية الأجزاء الثانوية لجميع الأنواع ، وتفوق أهمية الكل المبدئى نفسه .

أما أولئك الذين لا يرضيهم التعامل الشكلى مع التصورات بقدر ما يرضيهم التبصر الميتافيزيقى الأصيل ، فإنهم يجدون فى المجلد الثانى من مؤلفه الرئيسى (وفى كتاب « بعض المعتقدات الدينية » الذى أحرز شهرة نسبية ، والذى يستَبِق هذا المجلد الثانى) أكثر مما يجدون فى الأول .

ففى المجلد الثانى نزل ما كتجارت أخيراً من الجو الأثيرى للفكر الخالص إلى عالم تجربتنا الواقعى ، وربط بين نتائجه العامة وبين مشكلات تجريبية معينة ، وطبقها نظريا وعمليا . وهو يعرض الأفكار الميتافيزيقية الهامة التى توصل إليها ، والتى تؤلف معا نظرة كاملة إلى العالم ، على أنها النتائج الضرورية للأساس الأولى . وبإدخال المشكلات الجديدة والمادة الجديدة ، يكتسب الجهاز التصورى مزيدا من النمو والتدعيم ، بحيث يتعين علينا مرة أخرى أن نجتاز قفارا شاسعة قبل أن نستطيع أن نجنى ثمار شجرة الحياة . ولما كانت بعض أفكار ما كتجارت الميتافيزيقية قد ظهرت بوادرها فى أول كتبه ، كما أن كل أفكاره الأساسية قد ظهرت فى كتابه عن الدين ، على نحو مستقل تماما عن الأساس المنطقى الذى كنا نبحث فيه حتى الآن ، فربما كان لنا الحق فى أن نستدل من ذلك على أن الجهاز التصورى قد صُمم تصميما لا حقا . وإذا كان الأمر كذلك ، فليس فى وسعنا أن نقر ما كتجارت على رأيه القائل إن خطته الأولية هى التى تحكمت فى استنتاجاته المنطقية ، وإنما ينبغى أن نقول ، على العكس من ذلك ، إن استنتاجاته هى التى تحكمت فى هذه الخطة ، وإن هذه الخطة قد رُسمت فيما بعد لإيجاد أساس لاستنتاجاته ولدعمها . وبعبارة أخرى . فإن لمواقفه الميتافيزيقية الرئيسية قيمة مستقلة عن الخطة المجردة ، ولها أساسها فى ذاتها .

وليس فى وسعنا أن ننتقى من المشكلات المتعددة التى عرض

لها فى المجلد الثانى إلا عددا قليلا لكى نوضح الاتجاه العام لتفكيره على الأقل .

وأشهر هذه المشكلات هى نظرية الزمان ، فهو يميز أولا بين نوعين من التعاقب الزمنى ، ينتقل أحدهما من الماضى إلى المستقبل مارا بالحاضر ، ويتألف الآخر من علاقتى « قبل » و « بعد » . فنى الأول ، الذى يسميه بالسلسلة ا ، تتغير الحدود دواما ، وينتقل بعضها إلى البعض ، أما فى الثانى ، الذى يسميه بالسلسلة ب ، فإن هذه الحدود تكون ثابتة ، وترتكز على علاقات دائمة ، إذ إنه عندما يقع حادث قبل حادث آخر وبعد حادث ثالث ، فإن الترتيب الزمنى يكون نهائيا غير قابل للتغيير . لذلك فإن السلسلة ا هى السلسلة الحقيقية للزمان ، مادامت تشتمل على صفة التغير التى هى العلامة الأساسية المميزة للزمان . ومع ذلك يبدو ، بعد مناقشة طويلة مفرطة فى التعقيد ، أن السلسلة ا تنطوى على تناقض ، وأنها بالتالى لا يمكن أن توجد من وجهة نظر الواقع الحقيقى . وإذن فلا شىء واقعى هو ماض أو حاضر أو مستقبل ، أو معرض لأى تغير . إننا حقا ندرك الأشياء فى الزمان ، ولا نملك إلا ذلك ، غير أن كل ما يثبته هذا هو أن الإدراك الحسى لا يصل إلى الأشياء فى طبيعتها الحقة . فكل ما فى الزمان هو ، بهذا الوصف ، مجرد مظهر .

ويستخلص ما كتجارت من عتاده التصورى إضافة أخرى يعبر بها عن هذه الفكرة ، المميزة للمثالية ، تعبيرا إيجابيا : فهو يضيف سلسلة أخرى ، هى السلسلة جـ ، إلى السلسلتين ا و ب . وتمثل السلسلة جـ العلاقات الحقيقية بين الأشياء ، وهى تتضمن الحقيقة التى كان يُعبر عنها باطلا فى العلاقات الزمنية للسلسلتين الأخيرتين ، وكذلك فى كل

وصف للعلاقات المكانية أيضا ، إذ إن المكان بدوره مجرد مظهر ـ هذه السلسلة تعبر عن العلاقات بين الأشياء على أنها علاقات تضمُّن منطقى . فهى سلسلة تضمُّنات لها اتجاه محدد أعم بشكل واضح من الاتجاه المضاد ، من حيث إنها انتقال مما له محتوى أكثر فراغا إلى ما له محتوى أكثر امتلاء . فى أحد الطرفين لا يكون ثمة شىء ، وفى الطرف الآخر يوجد الكل . وهنا يستعاض عن علاقة « قبل » فى السلسلة ب ، بعلاقة « متضمَّن فى » ، وعن علاقة « بعد » بعلاقة « متضمِّن لـ » . ونظرا إلى أن الطرف الأخير فى السلسلة غير متضمَّن فى أى شىء ، فإنه متضمِّن لكل شىء ، ولا يمكن أن يضاف إليه شىء . وواضح أنه هو « الفكرة المطلقة » عند هيجل ، وواضح أيضا أن تزايد التضمُّن فى السلسلة ج يناظر التقدم الديالكتيكى للمقولات عند هيجل .

وهكذا فإن نظرية ما كتجارت فى الزمان تؤدى إلى نفس النتيجة التى تؤدى إليها فلسفة برادلى ، وإن تكن ترتكز على مقدمات مختلفة تماما ؛ هذه النتيجة هى التمييز بين المظهر والواقع — وفى هذه النقطة تكمن الأهمية الخاصة لنظرية ما كتجارت . ومعيار التمييز بين المظهر والواقع هو الإطار الأولى للتطابق المحدَّد : فكل ما لا يمكن إدخاله فى هذا الإطار ، ينزل توا إلى مرتبة المظهر بينما يُعَد واقعا كل ما يمكن إدخاله فيه . وبهذا المعيار تنحط المادة ، وكل المعطيات الحسية ، إلى مرتبة المظهر . فلو كانت المادة موجودة ، لكانت قابلة الانقسام إلى مالا نهاية ، ولكانت أجزاؤها اللامتناهية فى الصغر خاضعة لمبدأ التطابق المحدَّد ؛ ولكن يبدو أن مثل هذا التقسيم للمادة إلى ما لا نهاية أمر لا يمكن القيام به ، وعلى ذلك لا يمكن أن تكون المادة موجودة .

أما بالنسبة إلى العلوم الطبيعية فسيان أن توجد المادة أو لا توجد ،

إذ إن الأمرين معا فرضان ميتافيزيقيان لا يمسان العلم ولا الحياة اليومية . وهكذا فإن ما كتجارت ، مثل برادلى الذى استعان كثيرا بحججه فى هذا الموضوع ، يرفض التسليم بوجود المادة ، لا لشىء إلا لأن فى هذا استخداما غير سليم للميتافيزيقا .

والآن نصل إلى لب ميتافيزيقا ما كتجارت ، أعنى المذهب القائل إن الواقع روحى فى أساسه . فكل ما يوجد روح ولا شىء غير الروح ، بالمعنى الميتافيزيقى الخالص الكامل للجوهر الروحى كما فهمه باركلى مثلا . وعند هذه النقطة تتلو كل التحديدات الأخرى للطبيعة الميتافيزيقية للعالم من الاستنباطات الأولية للباب الأول من الكتاب . فمساواة الجوهر المبدئى بالواقع فى ذاته أو بالمطلق ، تعنى إيجاد تناظر بين الأجزاء المبدئية وبين تلك الكائنات الروحية التى نسميها أشخاصا أو ذوات ، ولما كانت الذوات هى قبل كل شىء مدركة للأجزاء الثانوية ، فإن هذا التناظر يمتد إلى إدراكات هذه الذوات .

وهكذا فإن للذوات منزلة ميتافيزيقية خاصة . صحيح أن من الواجب تصورها على أنها متجمعة فى وحدة الجوهر المطلق ، وعلى أنها هى التنوع الأولى له ؛ ولكن الرد على ذلك هو أن طبيعة الواقع تتكشف فى التنوعات على نحو أعمق مما تتكشف فى الوحدة العليا . والمثل الذى يفضل ما كتجارت أن يضربه لإيضاح العلاقة بين الكل وأجزائه هو تشبيهها بعلاقة مجتمع وأعضائه . فكلاهما كيان روحى ، غير أن الأعضاء وحدهم هم الأشخاص بأى معنى أصيل لهذه الكلمة ، بينما المجتمع ليس هو ذاته شخصا ، وإن يكن وحدة روحية لأشخاص . ففى آخر الأمر لا يوجد بالفعل إلا الأشخاص ، وهم وحدهم الذين يؤلفون مكونات الكون ، مفهومة بالمعنى الميتافيزيقى .

وهكذا نجد أن الوجه التعددى يعد هنا ، كما يعد فى الجزء الأول من الكتاب ، أهم من الوجه الواحدى . وإذن فالمطلق وحدة من أشخاص ، ونسق من الذوات ، ترتبط بعضها ببعض كما ترتبط أجزاء الجوهر التى أوضحها فى الجزء الأول .

والواقع أن طبيعة الشخصية المتناهية وقيمتها لم تُدرك وتدعم ، فى أى مذهب معاصر آخر ، بقدر ما أدركت ودعمت فى مذهب ما كتجارت . ومن الممكن أن توصف الفكرة القائلة إنه لا شىء حقيقى بالفعل إلا الأشخاص المتناهون ، بأنها هى الاقتناع الفلسفى الأساسى عند ما كتجارت . فمذهبه كله يدور حولها ، واستنتاجاته الأخرى تتلو كلها منها . ومن هنا كان ذلك الإحساس الذى يتملكنا بأن من وراء كل ذلك الدرع السميك من الاستنباطات الأولية ، يوجد ذهن يضطرم فى باطنه بالانفعال ، مما يدل على وجود طبقة عميقة من التفكير غير الشكليات والتجريدات التى تسود كتاباته . ومما يزيد هذا الشعور قوة ، تلك الصفات الأخرى التى ينسبها إلى الشخصية . فالذات كيان مستقل ، له خصائصه الفريدة ، وهى جوهر روحي يوجد لذاته تماما ، ولها فردية كاملة ، بحيث تختلف كل ذات اختلافا أساسيا عن الأخرى . ومن هنا كان من اليقينيات النهائية المطلقة أن الذات لا يمكن إدماجها فى أية ذات أخرى ، أو فى جزء من ذات أخرى ، لا سيما فى تلك الوحدة العليا التى تسميها الفلسفة بالمطلق ، ويسميها الدين بالله . وترجع المكانة الميتافيزيقية العليا للذات إلى أنها فى أساسها لا تتعرض للتغير ؛ ولما كانت توجد بهذا الوصف أزلا ، ولا بداية لها ولا نهاية فى الزمان ، فلا يمكن أن تكون قد خُلقت فى وقت ما ، ولا يمكن أن تفسد أبدا . فإذا سلمنا بفكرة الذات ، كانت فكرة الخالق مستحيلة ؛ وإذا كان ثمة إله ، فلا يمكن أن يكون قد خلق الذات ، إذ إن هذه توجد بنفس الأزلية التى

يوجد الإله بها . وهكذا فإن الذات خالدة ، بمعنى أنها توجد فى أزلية لا زمانية . فلابد إذن أن يكون وجودها قديما مثلما هو دائم . ذلك لأن هويتها لا تكون فى استمرار الوعى أو فى الذاكرة ، وإنما فى ثبات جوهريتها الروحية . والواقع أن الوعى ليس جزءا من الطبيعة الأساسية للشخصية ، ومن الممكن أن يختفى دون أن تتأثر هذه . كما أن فقدان الذاكرة لا يؤثر فى الخلود بحال ، إذ إن حياتنا الحاضرة تبدو لنا حينئذ ذات قيمة كاملة ، على الرغم من أننا لا نؤكد حياة سابقة وليست لدينا أدنى فكرة عن حياة مقبلة . كما أن هذا القول لا تدحضه الحجة القائلة إن من الممكن أن نكون قد مررنا فى الماضى ، وأن نمر فى المستقبل ، بمراحل متعددة تناظر تلك التى تبدأ ، فى حياتنا الراهنة ، بالميلاد وتنتهى بالموت . ففكرة تعدد الحيوات ، وتكرر الموت ، ليست خلوا من المعنى ، بل هى مرجحة إلى حد بعيد .

وتؤدى فكرة الخلود عند ماكتجارت إلى اتخاذه موقفا مميزا إلى حد بعيد ، يبدو ممتنعا لأول وهلة ، ولكنه يتلو بالضرورة من مقدماته ، وأعنى به أن الإيمان بالخلود ، على الرغم من شيوع ارتباطه فى الدين والفلسفة بالإيمان بالله ، يمكن أن يوجد ويظل قائما دون هذا الأخير . فليس بينهما ارتباط منطقى . وبالمثل لا يوجد ارتباط كهذا بين المثالية ومذهب الألوهية . فلا يمكن أن يكون للشخصية ، كما رأينا ، مستوى أعلى من مستوى الذوات المتناهية ، التى يمكن أن تتضمن فيها ؛ أما المطلق ، فهو قطعا لا شخصى ، مهما كانت طبيعته الإيجابية ؛ ومن المؤكد أن تسمية هذا المبدأ اللاشخصى بالإله هى تسمية غير صحيحة . ولكن إذا لم نوحد بين المطلق وبين الإله ، فما هى الأفكار التى تتبقى لدينا لكى نلحقها بهذا الأخير ؟ . إن من المحال تبرير صفات الخيرية الكاملة والقدرة الشاملة للإله ، نظرا إلى ما فى العالم من شر ، وإلى أسباب أخرى . والسبيل الوحيد

إلى المحافظة على الطابع الأخلاقى للإله هو أن نفترض أن قدرته محدودة .
وستكون الفكرة الناجمة عن ذلك ، أعنى فكرة إله يصبو إلى الخير
ويصل إليه ظافرا ، مُرضيةً للذهن إلى حد يفوق بكثير فكرة إله كامل
الخير ، وأقوى منها احتمالا . كذلك لا يمكن أن يكون الإله هو الخالق ،
إذ إن الشخصيات المتناهية ، كما لاحظنا من قبل ، أزلية . وهكذا فإن النظرة
الوحيدة التى يمكن تبريرها هى تلك التى لا يكون فيها الإله ذا قدرة شاملة
ولا خالقا ، والسبب الوحيد الذى لا ينبغى من أجله أن نؤمن بوجود
مثل هذا الإله هو أنه لا يوجد أساس معقول يبرر ذلك . وهذا أنموذج
واضح لطريقة ماكتجارت فى البرهان ، ونتيجته ، كما هو واضح ،
أن فكرة وجود إله ، وإن لم تكن بالطبع متناقضة ، هى مسألة
غير ضرورية على الإطلاق . وهكذا استخلص ماكتجارت النتيجة
الإلحادية لمذهبه ، بكل ما تميز به فكره من صلابة وجرأة ، وما عُرف عنه
من إحجام عن أية تضحية بالمعقولية وأى تراجع أمام الآراء السائدة .
غير أن إلحاده بطبيعة الحال مختلف تماما عن المذاهب التى تتباهى عادةً
بهذا الاسم . فمن المستحيل مثلا أن يسمى إلحاده لا دينيا ، وإنما هو يتمشى
مع بعض صور الدين ، كالبوذية وبعض المذاهب الشرقية الأخرى .
ومما يثبت ذلك أن مقدماته الأولى — وهى النظرة المثالية إلى الطبيعة
الروحية للعالم ، والإيمان بخلود النفس البشرية — كانت ترتبط دائما
بفهم للعالم فى ظل الألوهية .

والعنصر الأخير فى ميتافيزيقا ماكتجارت هو دليل آخر على أن
إلحاده لم يكن لا دينيا . فقد نظرنا إلى الذات حتى الآن فى ذاتها وبذاتها .
فماذا نقول عن علاقة الأشخاص بعضهم ببعض ؟ . إن استقلال الذات ،
الذى رفعه مذهب ماكتجارت إلى أعلى المراتب ، لا يعنى أن الأشخاص
منعزلون ، كلٌ منطوٍ على نفسه فى ذاتيته ، وإنما هم ، على العكس من ذلك ،

يرتبطون بعضهم ببعض ارتباطا حيويا عميقا متبادلا . وأهم علاقة تربط بينهم — وبالتالى تلك العلاقة التى تربط بين الأشياء جميعا — هى الحب ، أى العاطفة التى تحس بها ذاتٌ نحو أخرى . هذه العاطفة تنبثق من شعور بأوثق الارتباط والتوحد مع الذوات الأخرى . وهذا الارتباط ميتافيزيقى ، كامن فى ماهية الشخصية ، وليس شيئا يتعين إحداثه أو إيجاده . ومن هنا فإن الحب ، الذى ينشأ من الطبيعة النهائية الذاتية selfhood ، لا يمكن أن يكون شيئا سطحيا أو خارجيا ، وإنما هو عميق ، باطن ، أساسى ، ولذا كان مشحونا بعمق وانفعال لا نظير له . وهو أعظم خير يتسنى للبشر أن ينالوه ، وأرفع قيمة ينطوى عليها الكون . وهو يعبر عن الانسجام الكامل الذى توصل إليه العالم فى مرحلته الأخيرة ، مرحلة الذاتية selfhood ، وهو الضمان الوحيد على أن ماهية العالم خير وليست شرا .

ومن الطبيعى أن الحب لا يجد فى حياتنا الراهنة أكمل صورة له ، بل إن هذه الصورة لا تتحقق إلا فى ذلك الوجود الذى يتجه إليه كل سعى هنا ، والذى يسميه ماكتجارت — محتفظا بتخطيطه المجرد حتى النهاية — بالحلقة الأخيرة فى السلسلة ح . غير أن هذه الصورة المنطقية لا تعود هنا إلا شبحا هزيلا خاويا ، عاجزا عن التعبير عن تلك النار والسوْرة الباطنة التى يصوِّر بها المفكر ، بعد أن تحول الآن إلى متصوف ، هذه الغاية النهائية . فالمرحلة الأخيرة ، التى لها بداية ولكن ليست لها نهاية ، هى مرحلة الحقيقة المطلقة . وقيمتها أعظم من قيمة جميع المراحل السابقة مجتمعة ، ففيها تنال الحقيقة نصرها النهائى على الخطأ ، والسرور على الألم ، والخير على الشر . صحيح أنها ليست خالية من الشر ، غير أن هذا يتضاءل بحيث لا يكاد يبدو إلا على أنه صدى ، يتردد فيه الألم الذى كان يجلبه الشر فى المراحل السابقة . وهنا يعظم الحب إلى حد أنه يتغلغل فى كل شىء ويسيطر عليه ، وتحيا فيه الأشياء كلها وتتحرك وتكتسب وجودها . ففى الحقيقة المطلقة تحب كل

ذات أية ذات أخرى تدركها مباشرة . هذا الحب الكامل ليس هو حب الحقيقة أو الخير أو الفضيلة ؛ وهو ليس انفعالا جنسيا ، بل إنه ليس حب الإنسان لله ، وإنما هو قوة دافقة ، غامرة . وهو « مباشر ، ووثيق ، وقوى ، إلى حد أن أعمق وجدان صوفى لا يعطينا إلا أبسط لمحة عن كماله »[١] . وهو لا يخضع لأى تحديد خارجى ، ولا يمكن تعيين سبب له . وأفضل وصف هو أن نقول بكل بساطة ، وبطريق مباشر ، إنه هو الذى يجعل كائنين ينتميان بعضهما إلى البعض ويصبحان كائنا واحدا . إنه الحب الذى تغنى به الشعراء ، وتجلى بصورة خالصة تماما لدى تنيسون فى ديوانه « الذكرى In Memorian » وفى ديوانى « الحياة الجديدة Vita Nuova » و « الكوميديا الإلهية Divina Commedia » لدانتى .

« الحب الذى يحرك الشمس وسائر النجوم »[٢] .

---

(١) « طبيعة الوجود » ، المجلد الثانى ، ص ٤٧٩ .

(٢) البيت الأخير من « الكوميديا الإلهية » .

القسم السادس

أصحاب مذهب المثالية الشخصية

-آندروسث برنجل — پاتيسون Andrew Seth Pringle-Pattison

(١٨٥٦ — ١٩٣١)

[تعلم في إدنبره وفي ألمانيا . وعمل من ١٨٨٠ إلى ١٨٨٣ مساعدا لفريزر Fraser في إدنبره ؛ وشغل من ١٨٨٣ إلى ١٨٨٧ منصب أستاذ الفلسفة في كاردف Cardiff ، ومن ١٨٨٧ إلى ١٨٩١ منصب أستاذ المنطق والميتافيزيقا في سانت أندروز ، كما شغل من ١٨٩١ إلى ١٩١٩ نفس المنصب في إدنبره . وقد غير اسمه الأصلي ، وهو أندروسث ، في ١٨٩٨ : إذ كان ذلك شرطا لكي يرث ضيعة .

ومؤلفاته : « التطور من كانت إلى هيجل The Development from Kant to Hegel » ، ١٨٨٢ (أعيد طبع الباب الثاني في كتابه « الراديكاليون الفلسفيون Philosophical Radicals » ؛ « الفلسفة بوصفها نقدا للمقولات Philosophy as Criticism of the Categories » ؛ بحث في « مقالات في النقد الفلسفي Essays in Philosophical Criticism » ، نشره ا . سث ور . ب . هولدن ، ١٨٨٣ (أعيد طبعه في « الراديكاليون الفلسفيون ») ؛ « الفلسفة الاسكتلندية : مقارنة بين الردود الاسكتلندية والألمانية على هيوم Scottish Philosphy : A Comparison of the Scottish & German Answers to Hume » ١٨٨٠ (الطبعة الرابعة ، ١٩٠٧) ؛ « المذهب الهيجلي والشخصية Hegelianism & Personality » ، ١٨٨٧ (الطبعة الثانية ، ١٨٩٣) ؛ « محاضرتان في مذهب الألوهية Two Lectures on Theism » ١٨٩٧ ؛ « مركز الإنسان في الكون ومقالات أخرى Man's Place in the Cosmos & other Essays » ، ١٨٩٧ (الطبعة الثانية ، ١٩٠٢) ؛ « الراديكاليون الفلسفيون ومقالات أخرى The Philosophical Radicals & Other Essays » ، ١٩٠٧ ؛ « فكرة الله في ضوء الفلسفة القريبة العهد The Idea of God in the Light of Recent Philosophy » (محاضرات جيفورد) ١٩١٧ (الطبعة الثانية ، ١٩٢٠) ؛ « فكرة الخلود The Idea of Immortality » (محاضرات جيفورد) ، ١٩٢٢ ؛ « دراسات في فلسفة الدين Studies in the Philosophy of Religion » ، ١٩٣٠ .

مؤلفات نشرت بعد وفاته : « محاضرات بالفور عن المذهب الواقعى The Balfour Lectures on Realism » ، نشرها ، مع بحث تذكارى ، ج . ف . باربر G. F. Barbour ، ١٩٣٣ (ألقيت المحاضرات فى ١٨٩١) .

انظر : ا . س . برنجل باتيسون : بحثان تذكاريان ألفهما ج . ب . بيلى J. B. Baillie و ج . ب . كابر J. B Capper فى « أعمال الأكاديمية البريطانية » ، المجلد السابع عشر] .

ساهم برنجل باتيسون ، وهو اسكتلندى كان نشاطه الفلسفى معاصراً لبوزانكيت ، بدور ملحوظ فى استيعاب التراث المثالى المستمد من ألمانيا ، وفى نشره وتدعيمه ، وكان من أقدر مفكرى الجيل الثانى من المثاليين الإنجليز . على أنه لم يكن يتميز بأصالة ملحوظة. فقد كان يفتقر إلى المقدرة العقلية العميقة التى كان يتميز بها برادلى ، وإلى مزاج ما كتجارت الجرىء الصريح ، وإلى إلمام وورد بالعلوم الطبيعية ، فكان مديناً إلى هؤلاء جميعاً . غير أنه لم يرتبط بواحد منهم ارتباطاً كاملا ، وإنما سلك طريقاً خاصاً به ، مر بهؤلاء جميعاً عن طريق نقده لمذاهبهم وتوفيقه بينها . وكانت النتيجة ما يمكن تسميته بمذهب مثالى عادى ، جمع بين الاتجاهات المختلفة ، وتجنب من آرائهم ما ينطوى على المزيد من الجرأة ويثير المزيد من الجدل . وبفضل هذا التكيف مع عناصر المدرسة ذاتها ، والمواجهة النقدية لخصومها ، والأبحاث الواسعة فى تاريخ الفلسفة ، وتوصل برنجل - باتيسون إلى العالم ، وكان ذلك راجعاً إلى دافع خارجى ، هو تعيينه لإلقاء محاضرات جيفورد ، ودافع باطن حفزه إليه ذهنه النقدى ، أكثر مما كان راجعاً إلى رغبة عميقة فى التأمل وبناء مذهب خاص به . فنظرته إلى العالم تبعثه على الاحترام ، غير أن تجنبها للواحدية والتعددية ، وللمذهب المطلق والمذهب الشخصى ، وكل المذاهب الثابتة الأخرى ، كل ذلك جعل منها محاولة تلفيقية ، لا خلاقاً أصيلا .

وهناك اثنان من كتبه الأولى ، التى ترجع إلى العقد التاسع من القرن

الماضى ، لهما أهمية تزيد على كونها أهمية عابرة فحسب . فكتاب « مقالات فى النقد الفلسفى » ، الذى نشره بالاشتراك مع صديقه هولدين ، هو بيان أو إعلان مشترك لعدد من الشبان ، الذين كانوا فى ذلك الوقت يفتقرون إلى الشهرة ، والذين انضموا إلى الحركة الجديدة ، وكانوا يمثلون أول تعبئة لقوى المثالية . وقد ساهم برنجل باتيسون بالبحث الافتتاحى ، فعرض الخطوط العامة لفلسفة هى فى أساسها فلسفة هيجل ، ولكنها ليست مقيدة تماما به ، وإنما تتحرك بحرية فى جميع الاتجاهات الفكرية التى امتدت من كانت إلى هيجل . وكان قد بين فى كتابه الأول ، الذى ظهر قبل ذلك بعام واحد ، أن تطور هذه الفلسفة من الكانتية إلى الهيجلية قد سار وفقا لضرورة منطقية كامنة .

ولما كان برنجل باتيسون قد ظهر ، عندئذ ، بمظهر حامل راية المذهب الهيجلى ، فقد أثار دهشة غير قليلة عندما نشر بعد سنوات ثلاث كتابا تعرضت فيه الهيجلية لنقد شديد ، وأعلن فيه أنها غير مُرضية فى نواح معينة . على أن هذا الكتاب ، وهو «المذهب الهيجلى والشخصية » ، لم يكن موجها ضد الحركة الهيجلية بقدر ما كان موجها ضد تطورات نظرية معينة لها ، تمت على يد جناحها المناصر لفكرة المطلق . ومع ذلك فقد كان الكتاب يمثل نوعا من الثورة داخل قيادة المعسكر ، وأدى إلى قيام حركة معارضة انضم إليها ، على مر الأيام ، كل من رفضوا تأييد المذهب المطلق عند برادلى وبوزانكيت . وكان هدف هذه المعارضة هو تنقية المثالية من عناصر هيجلية معينة ، بالتطلع قُدُما إلى لوتسه ، ورجوعاً إلى كانت . وفى الوقت ذاته كانت تعنى إعادة إحياء مذهب الألوهية بوصفه جزءا لا يتجزأ من المثالية ، وبذلك كانت تعنى العودة إلى المدرسة الهيجلية القديمة وتحالفها مع الدين . ولاشك فى أن ميول برنجل باتيسون الدينية القوية

كانت فى هذه الحالة عاملا حاسما ، ولم يكن من المستغرب أن يجد كتابه صدى عميقا فى حلقة مارتينو .

وكان مركز هذا النقد لهيجل هو مشكلة الذات ، أو الشخصية . فقد ذهب إلى أن من الواجب فهم فكرة الذات عند كانت بمدلولها الإبستمولوجى (المعرفى) الأصلى . فالوحدة الترنسندنتالية للوعى الذاتى ليست إلا الوحدة المنطقية للتفكير ، والعامل الصورى المحض فى المعرفة . ولقد كان فشته هو الذى بدأ عملية تحويل الإبستمولوجيا عند كانت إلى ميتافيزيقا للمطلق ، وواصل هيجل هذه العملية ، كما واصلها الكانتيون الإنجليز والهيجليون — إذ إن هذه الإبستمولوجيا ليست أوضح ظهورا عند فشته منها فى تحويل جرين للوحدة التركيبية للوعى الذاتى إلى مبدأ روحى كلى أو وعى إلهى . كما أن المنطق والميتافيزيقا ليسا منفصلين بوضوح عند هيجل . فالتصور يُجَسَّد فى ماهية واقعية ، والمقولات تحدد هويتها بصور لأشياء موجودة ، والعالم يُشَيَّد منطقيا من الفكر المحض . غير أن هذه المحاولة الطموحة لا تفلح أبدا فى الوصول إلى المعطيات الحقيقية للتجربة ، أو إلى العينى والفردى ، ولا تتجاوز أبدا عالم التصورات الشكلية المجردة . على أن الواقع لا يمكن أن ينتج بالفكر ، وإنما هو يُعطَى له ، والفكر لا يمكنه أن يصف إلا ما يمكن الاهتداء إليه نظرا إلى كونه موجودا بالفعل ، وهذا الأخير يكون على الدوام فرديا وفعليا ، وبالتالى يكون لا منطقيا ولا عقليا . وهكذا فإن إصرار هيجل على تجاهل ما هو فعلى قد جعل عالمه ينكمش فى حدود العملية المنطقية التى لم يعد فيها الفرد العينى سوى مركز تجمُّع المقولات الصورية .

ويواصل برنجل باتيسون نقده قائلا إن الشمول المنطقى (panlogism) عند هيجل ، يظهر قصوره بوجه خاص فى ذلك الشكل من الفردية الذى نسميه بالشخصية . فهو لا يترك مجالا لحقيقة الأشخاص . ولقد كان خطأ

هيجل ، الذى شاركه إياه جرين والمدرسه الهيجلية الإنجليزية بوجه عام ،
وهو خطأ التوحيد بين الوعى البشرى والوعى الإلهى ، ووضع الاثنين معا
فى ذات كلية واحدة — كان هذا الخطأ نتيجة للاتجاه إلى الاستعاضة بصورة
خالصة عن كائن حقيق . ففى الذات الشكلية الخالصة ، أو فى المطلق ،
يتلاشى الاثنان ، ويُسلَبان طبيعتهما المميزة بوصفهما شخصيتين فرديتين .
ومقابل هذا المذهب المطلق يؤكد برنجل باتيسون الفردية الكمية
والكيفية لكل شخص أصيل ، واستبعاده التام المطلق لكل الأشخاص
الأخرى ، وعدم قابليته للاختراق أو النفاذ (impenetrability) ، وهى
صفة لا يُعد عدم قابلية المادة للاختراق ، بالنسبة إليها ، إلا شبيها هزيلا .
فلا يمكن أن تتضمن ذات فى ذات أخرى أو تتغلغل فيها . ولا تكون
الذات مبدأ للتركيب أو للتوحيد إلا إذا عُدت ذاتا عارفة ، أما إذا نظر
إليها من الوجهة الميتافيزيقية ، بوصفها موجودة ، لكانت أولى علاماتها
المميزة هى الاستقلال والانعزال . بل إن الشخصية الإنسانية مستقلة
نسبيا حتى إزاء الله ، مادام لها مركزها الخاص . ومن الواجب أن يُنظر
إلى الله ذاته ، لا على أنه مقولة مجردة مثل « المطلق » عند هيجل ، بل على
أنه شخصية واعية بذاتها ، لا تستطيع الشخصية المتناهية أن تتغلغل فيها
أكثر مما يستطيع الله أن يتغلغل فى الشخصية المتناهية . وبهذا الوصف
تكون « الروح المطلقة » عند هيجل والوعى الكلى عند جرين أشبه بالطريق
المسدود ، الذى لا يؤدى إلى شخصية متناهية ولا إلى شخصية لامتناهية .
فالهيجلية والشخصية لا تجتمعان .

ولسنا بحاجة إلى أن نبحث فى مدى صحة نقد برنجل باتيسون لفلسفة
هيجل ، ولاسيما اتهامه إياها بأنها مجرد إطار شكلى . ولقد رأينا من قبل
أن ماكتجارت ، الذى كانت له معرفة أوثق بنصوص هيجل ، قد اتخذ
بعد عشر سنوات موقفا مضادا تماما ، وإن يكن من الطريف أن نلاحظ

أنه قد وصل على الرغم من ذلك ، مع برنجل باتيسون ، إلى نفس النتيجة فى تفكيرهما فى مشكلة الشخصية . غير أن نقد برنجل — باتيسون له أهمية تاريخية ، هى أن ما يبرره لم يكن التطور السابق للهيجلية الإنجليزية بقدر ما كان تطورها اللاحق ، أى ذلك العزوف التام الذى أسفر عنه مذهب برادلى وبوزانكيت المطلق فيما يتعلق بالشخصية . فقد وضع إصبعه على جرح لم يبدأ فى الظهور إلا فيما بعد . ورأى مقدما خطرا مقبلا ، فشيد للدفاع عنه حصنا احتمى به كل أولئك الذين لم يقبلوا أن ينتقص أحد من حق الشخصية المتناهية وقيمتها أو ينكره . وهكذا قسم المعسكر الهيجلى إلى جماعتين متعارضتين ، هما جماعة المطلق وجماعة الشخصية ، وهو تقسيم ظل قائما طوال التاريخ . وبذلك كانت الخدمة الخاصة التى أداها برنجل باتيسون فى تطور المثالية الإنجليزية هى أنه كان أول مفكر فى هذه المدرسة أكد عن وعى وبإصرار قيمة الشخصية التى لا يمكن أن تسلب ، وبذلك بدأ اتجاها فكريا كانت له ثمار من أنواع شتى فيما بعد .

ولقد كان كتاب « الهيجلية والشخصية » يمثل أبعد نقطة افترق فيها برنجل — باتيسون عن هيجل . أما فى كتاباته الأخرى فإنه ، مع احتفاظه بالموقف الذى اتخذه من مسألة الشخصية ووضعه أساسا منهجيا له ، قد أخذ يعود إلى نقطة بدايته الهيجلية الأصلية . وظهر هذا الاتجاه أول ما ظهر فى اختبار نقدى مفصل لكتاب برادلى « المظهر والواقع »[١] ، عالج فيه « هذه النظرية الجديدة فى المطلق » على نحو أقل قسوة وسلبية مما قد يتوقعه المرء من موقفه السابق . فقد وجد لدى برادلى اتجاهين متعارضين ، أسمى أولهما بالاتجاه الهيجلى ، والثانى صدى لاسبينوزا وشلنج ، فقبل الأول ورفض الثانى ؛ وبعبارة أخرى فقد رفض الرأى الذى يجعل من المطلق

---

(١) فى مجلة Contemporary Review ، ١٨٩٤ ؛ ولقد أعيد نشره فى كتابه « مركز الإنسان فى الكون » .

وحدة خاوية لاتنوع فيها ، ولا تتجاوز فيها المتقابلات على نحو أصيل ، وإنما تخف حدة التقابل بينها فحسب ، كما رفض الثنائية غير الهيجلية بين المظهر والواقع ، وقبل درجات الحقيقة والواقع ، التي رأى أنها هي أساس مافي فلسفة هيجل من قيمة باقية. وعلى الرغم من انتقاداته الكثيرة لتفاصيل المذهب المطلق الجديد، فإن موقفه العام من هذا المذهب ، كما يتمثل لدى بوزانكيت أكثر مما يتمثل لدى برادلى ، كان موقف التأييد . ويبدو أن بوزانكيت بوجه خاص قد ساهم مساهمة كبرى فى الصورة النهائية التى اتخذتها ميتافيزيقاه. وعلى أية حال ، فنى كتاب « فكرة الله » ، كانت وسيلته إلى إيضاح أفكاره الخاصة هي المناقشة المستمرة لآراء بوزانكيت . ولما كانت مسألة اتفاق هذين المفكرين واختلافهما مسألة داخلية بالنسبة إلى المدرسة، فلا حاجة بنا إلى خوضها

ولاتكتمل أطراف مذهب برنجل باتيسون بحيث تتكون منه نظرة كاملة إلى العالم ، إلا عندما نصل إلى المجموعتين اللتين ألقاهما من محاضرات جيفورد ، وهما « فكرة الله » و « فكرة الخلود » ، وهما المجموعتان اللتان كانت أولاهما هي الأهم من جميع النواحى . وهنا ، كما فى المواضع السابقة ، يتركز اهتمامه فى المسائل الميتافيزيقية . فمهمة الفلسفة فى نظر غيره من بناة المذاهب من الهيجليين ، هي التفكير فى الواقع فى كليته ، وتتبع مركبه المعقول بوصفه نسقا مقفلا مترابطا ، وتفسير كل أجزائه ومراحله فى ضوء مبدأ واحد أساسى ، بناء على افتراض لا يمكن إثباته ، ولكن لامفر من تأكيده ، هو أن الواقع معقول تماما، وأن الأشياء تلتزم نظاما ، وأن هذا النظام قابل لأن يعرف من حيث المبدأ. ففكرة الارتباط العضوى للأجزاء بعضها ببعض وبالكل، هي الفكرة الأساسية فى مذهب برنجل - باتيسون ، وهي مظهر تأثره بهيجل ، وفى ضوء هذه الفكرة يناقش العلاقة بين الطبيعة

والإنسان ، والفرد والمجتمع ، والعالم والله ، والمتناهى والوجود الإلهى ، وما شابهها من الأفكار .

فالطبيعة أداة بالنسبة إلى الإنسان ، والإنسان أداة بالنسبة إلى الله . ولا وجود للطبيعة بوصفها حقيقة مستقلة تامة فى ذاتها ، كتلك التى يقول بها العلم الميكانيكى . بل إن كل حادث طبيعى هو ، على العكس من ذلك ، يوجه إلى الإنسان بوصفه كائنا عاقلا . إن الإنسان حقا ابن الطبيعة ، وفلذة كبدها ، وإليها ترجع جذوره ، ومنها ينمو عوده ، غير أنه أداة ذلك الشىء الذى نماه ، وهو الوسيلة التى وصلت بها الطبيعة ، لأول مرة ، إلى وعيها بذاتها وتمتعها بوجودها . فكل منهما أداة للآخر .

فإذا ماتبين لنا ذلك ، أمكن خوض مشكلة المعرفة وحلها . فالإنسان ، بوصفه كائنا عارفا ، هو مع ذلك فرد فى الكون أو عضو فيه ؛ لذلك كان علينا أن نزيل الهوة التى أقامها الفلاسفة بين العارف والمعروف ، بين الذات والموضوع ، وأن ننظر إليهما معا فى وحدتهما بوصفهما أعضاء فى نسق واحد . فالإنسان ، من حيث هو ذات عارفة ،داخل فى العالم الذى يعرفه ، وهو يقف جنبا إلى جنب مع موضوعاته . ويستتبع ذلك ألا يكون قوام حقيقة الشىء هو فعل المعرفة ، بل إن ذلك الفعل يفترضها مقدما ، وهى بهذا المعنى مستقلة عنه — أعنى أنها مستقلة بالمعنى الميتافيزيقى ، أى معنى أنها موجودة بذاتها ،خارج كل علاقة لها بالذهن ، كما يزعم الكثيرون بالنسبة إلى المادة ،وكما يقال على تلك الخرافة الأخرى التى لايمكن تبريرها ، أعنى الشىء فى ذاته . وإذن فمشكلة المعرفة لايمكن أن تحل بمذهب مثالى من نوع مذهب باركلى ، ولا بمذهب مادى من النوع المرتبط بالعلم الطبيعى ، إذ إن الأول يمحو الموضوع فى الذات ، والثانى يمحو الذات فى الموضوع ، كما أنها لاتحل بثنائية الظاهرة والشىء فى ذاته عند كانت ، مادامت هذه تؤدى إلى اللا أدرية . والحل الوحيد الذى يمكن إيجاده هو القول بمذهب

واقعي يعطى كُـلاً من العاملين المتضايفين حقه . ومادام مثل هذا المذهب الواقعي يتفق فى جميع النقاط الأساسية مع الرأى الساذج ، فإن برنجل — پاتيسون يطلق على مذهبه اسم الواقعية الطبيعية . وهذا الموقف لا يتعارض أبدا ، بطبيعة الحال ، مع القضية المثالية الأساسية القائلة إن طبيعة العالم روحية ، ويمكن أن يندمج عضويا فى مذهب المثالية الميتافيزيقية .

ولقد كانت الميتافيزيقا التى قال بها برنجل — پاتيسون مثالية ، لها مراكز أساسية ثلاثة هى الطبيعة والإنسان والله . فالمثالية فى هذا المذهب ليست عنصرا فيه بقدر ما هى تـكوّن الأساس العام للـكل . وقوتها الدافعة إنما تـكون فى الفـكرة القائلة إن الطبيعة لا يمكن تصورها موجودة بذاتها ، وإنما هى لا تتصور إلا بوصفها عاملا فى كل أكبر ، تجد من خلاله القيم الروحية تعبيرا عنها : فرفض أية صورة من الفلسفة الطبيعية naturalistic هو أمر تحتمه الاعتبارات الأخلاقية . غير أن المثالية لا يمكن البرهنة عليها . فهى ترتـكز أساسا على اعتقاد مطلق ، لا تبرره الحجج الإيجابية بقدر ما تبرره استحالة الفرض الطبيعى المضاد له . ومن ثم فهى ليست نظرية جامدة ، وإنما هى قوة حية وإيمان ، هو الإيمان بأن الطبيعة ليست أصلا للروح أو نقطة بداية لها ، وإنما هى تتخذ من الروح غاية ونقطة نهاية لها .

وبهذا المعنى يكون مذهب برنجل — پاتيسون متركزا حول الإنسان ، فهو يرتـكز ، لا على الأصل أو نقطة البداية ، وإنما على الغاية أو الهدف . وهذا الطابع الغائى يزداد وضوحا فى مذهبه فى الإنسان أولا ، ثم فى مذهبه فى الله ، الذى بلغ فيه هذا الاتجاه قمته . فهو يعمل على توسيع وتعميق تصوره للانسان كما عرضه فى كتابه « الهيجلية والشخصية » ، دون أن يغير أياً من نقاطه الأساسية . وهنا تظهر مرة أخرى معارضته للمذهب المطلق ، ولـكنها تظهر هذه المرة عن طريق نقده ، لا لهيجل ذاته أو للهيجليين الإنجليز الأوائل ، وإنما للهيجليين المتأخرين ، ولاسيما برادلى

وبوزانكيت . أما وجهة نظر برنجل باتيسون فهي ، على خلاف هؤلاء ، أقرب إلى آراء ماكتجارت وسورلى وراشدال . ويمكن تلخيصها على النحو الآتى : فكل ذات متناهية هي فرد لا نظير له ، ويقع مركزها فى داخلها ، وتكوّن عالما لنفسها ، وهى مركز للكون غير قابل للتكرار . وليست الذات ، كما قال برادلى ، مجرد معبَر يوصل إلى حقيقة مطلقة تلتهمها وتبدّ لها ، بل إن لها ، على العكس من ذلك وجوداً وقيمة خاصة بها ، وطبيعتها هى ما تكون عليه فى الزمان والمكان الراهنين ، لا ما يمكن أن تكون عليه فى المستقبل . ومن المحال إغراق الذات فى كلّ أعلى ، أو تحقيقها لذاتها بالفناء فى غيرها . فهى ليست نعتا للمطلق ، على حد تعبير برادلى ، وإنما لها كيان الاسم القائم بذاته (وإن لم يكن هذا الكيان جوهريا) . وهى مركز يكتسب فيه مضمون متعدد الأوجه وحدةً باطنة هى وحدة ذات فريدة . أما من وجهة النظر الأخلاقية فإن الذات تُعد إرادة متكونة ، مستقرة ، محددة ، ومصدرا لأفعالها الخاصة ، التى تضطلع تبعا لذلك بالمسئولية الكاملة عنها . وليست الذات نقطة التقاء أو مفرق طرق بالنسبة إلى قوة غريبة عنها ، بل إنها هى التى تتحكم فى مصيرها ، وهى حرة خلاقة . وتنتمى الحرية إلى قلب طبيعتها ، إذ إنها هى الشرط الأساسى لأية حياة أخلاقية . فكوننا أحرارا هو حقيقة لا تُفنَّد ، ولا تتأثر بجميع الصعوبات التى تعترض طريقنا عندما نحاول إيضاح الطريقة التى نكتفى بقبولها . فالفردية ، ومعها الحرية التى تكوّن مركزها ، هى المبدأ الأساسى للعالم الحقيقى .

وتحتل فكرة الشخصية الإنسانية هذه — باستقلالها ، وحريتها ، وعدم قابليتها للفناء — موقعا مركزيا فى مذهب برنجل — باتيسون ، إذ إن كل شىء آخر يرتبط بها ويتحدد بوساطتها . بل إن فكرة الله ذاتها ، مهما كان بحثها أساسيا بالنسبة إلى كل ميتافيزيقا ، مستمد من

هذه الفكرة ضوءاً وتكتسب مكانتها بفضلها . فالله ، كالطبيعة ، ليس نقطة بداية بالنسبة إلى الإنسان ، وإنما هو يُعرّف بأنه نقطة النهاية بالنسبة إليه ، وذلك على خلاف معظم مذاهب الألوهية . وهكذا فإن المبالغة فى تأكيد الشخصية المتناهية ، الذى أدى عند ماكتجارت إلى الإلحاد ، قد أدى عند برنجل - باتيسون ، الذى كان شعوره الدينى أقوى بكثير ، إلى تكييف فكرة الله مع فكرة الإنسان . أما عن العلاقة بين العالم والله ، فإنه يرى أن كلا منهما وسيلة للآخر : فليس الله خالقا عاليا أوجد العالم ثم تركه لمصيره ، أى تركه ليسير فى طريقه آليا ، وإنما هو كائن فى العالم ، وهو خالق بمعنى أنه يتكشف أزلا فيه ، ويضفى أزلا على تناهى العالم وعَرَضيته فيضا من طبيعته اللامتناهية التى لا ينضب معينها . فالمتناهى والإلهى لا يوجدان إلا وبينهما مبادلة ، وتغلغل عضوى متبادل .

وبالمثل ، فليس الإنسان والله حقيقتين مستقلتين ، وإنما يستمد كل منهما معناه من الآخر . فالله يحتاج إلى الإنسان بقدر مايحتاج إليه الإنسان . ولا يكون لله معنى إذا ما استُبعدت عنه كل علاقة بحياتنا الشخصية ، وبالمثل لا يكون للانسان معنى إذا ما عُزل عن أساسه الخالق . ولا يمكن أن يكون معنى الكون وقيمته منحصرا فى تنازل الأفراد المتناهين عن ذواتهم لكى يستوعبها اللامتناهى ، الذى لن يستمد من ذلك أى تعميق أو إثراء لطبيعته . بل إن وجود مراكز فردية للتفكير والفعل هو ذاته إثراء وإعلاء للكل فى هذا العالم الحالى ، وكلما ازداد لهيب الحياة الفردية لمعانا ونقاء ، كان ذلك الإثراء أعظم وأعمق . ولو دُمرت حياة فردية واحدة لكان فى ذلك إقلال من قيمة الكون . فالقيم العليا لا تتحقق إلا فى حياة الأشخاص ومجموعات الأشخاص ، أى فى اتصال الأفراد المتناهين بعضهم ببعض وبالله . ولهذا السبب كان من المستحيل على المطلق

أن يصبح بنفسه ذاتا حقيقية . ولا يتحقق المطلق أو الله بمعناه الكامل ، ولا يغدو إلهاً حقا ، إلا عندما تشترك الأفراد سلامتهم الكاملة إلى جانبه ، وعندما يدخلون فى اتصال معه ، وبذلك يُعلون من قيمته .

والنتيجة المنطقية لقدرة الشخصية الإنسانية على إعلاء الألوهية ، هى أولوية الإنسان بالنسبة إلى الله . ولقد علّق الدكتور تمبل Temple على كتاب برنجل باتيسون قائلا إن الله قد أصبح مجرد نعت لاحق بالكون[1] ، ولعل الأصح من ذلك أن يقال إنه قد أصبح مجرد نعت لاحق بالإنسان أو متوقف عليه . وقد ظهر معترض آخر من الجانب الدينى هو البارون فون هوجل Von Hügel [2] . فمذهب الألوهية عند برنجل — باتيسون ، مهما كان عمق الإيمان الذى انبثق عنه ، ليس فى أساسه سوى مذهب ألوهى مزيف ، وحل وسط ، عاجز عن إرضاء العقل نظريا . وإن تمجيده للشخصية الإنسانية ليؤدى منذ البداية إلى استبعاد فكرة الله كما شاع فهمها ، وعلينا ، إذا شئنا عرضا أكثر اتساقا لهذه الفكرة ، أن نعود إلى برادلى ورأيه فى المطلق اللاشخصى ، وإلى إلحادية ما كتجارت . أما موقف برنجل — باتيسون فهو موقف وسط ، لا يرتكز على أساس متين ، ويُخفق فى نفس النقطة التى جعل منها قمة نظريته للميتافيزيقا ، أعنى تعريف طبيعة الله .

---

(١) فى كتاب « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، لشرح . هـ . موبرهيد ، المجموعة الأولى ، ص ٤١٥ والصفحة التالية .

(٢) « مقالات وأحاديث Essays & Addresses » ، المجلد الثانى ، ص ١٣٥ — ١٥٤ .

جيمس سث James Seth

(١٨٦٠ — ١٩٢٤)

[تعلم فى إدنبره وألمانيا . وعمل من ١٨٨٣ إلى ١٨٨٥ مساعدا لفريزر فى إدنبره . عين منذ ١٨٨٦ إلى ١٨٩٨ أستاذا فى جامعات دالهوسى Dalhousie ، وبراون Brown وكورنل Cornell على التوالى ؛ وشغل من ١٨٩٨ إلى ١٩٢٤ منصب أستاذ الفلسفة الأخلاقية بجامعة إدنبرة .

مؤلفاته : « الحرية بوصفها مصادرة أخلاقية Freedom as Ethical Postulate » ١٨٩١ ؛ « دراسة فى المبادئ الأخلاقية A Study of Ethical Principles » ١٨٩٤ (الطبعة السابعة عشرة ، ١٩٢٦) ؛ « الفلاسفة الإنجليز ومدارس الفلسفة الإنجليزية English Philosophers & Schools of Philosophy » ١٩١٢ .

وقد نشر برنجل — باتيسون سنة ١٩٢٦ ، أى بعد وفاته ، كتابه « مقالات فى الأخلاق والدين وأبحاث أخرى » وأرفقه ببحث تذكارى ، وثبت كامل بمؤلفاته] .

نشأ جيمس سث فى نفس البيئة الفلسفية التى نشأ فيها شقيقه أندرو : فكلاهما قد شب فى العاصمة الاسكتلندية ، التى كان يهيمن على شئونها الفلسفية فريزر وكالدروود ، أستاذا كرسي الفلسفة بالجامعة . وعلى الرغم من أن هذين لم يتأثرا بالحركة المثالية الجديدة إلا قليلا ، فقد هيآ الأرض لاستقبال الأفكار الجديدة وتنميتها ، وذلك حين أحيا فريزر مثالية باركلى ، ورفض كالدروود مذهب هاملتن ، الذى كان قبوله شائعا فى اسكتلندا فى ذلك الحين . كما أن الاثنين كانا من أنصار فكرة الألوهية ، وفى هذا كانا قريبين من المثاليين الهيجليين . ولقد وفدت المثالية الجديدة إلى العاصمة الاسكتلندية فى حوالى بداية العقد التاسع من القرن الماضى ، آتية من جلاسجو ، حيث كان إدوارد كيرد سفيرا واسع النفوذ للمثالية . وفى الوقت نفسه تقريبا أنشئت جمعية فلسفية جامعية فى إدنبره ، كان من أعضائها شبان موهوبون مثل آدامسون Adamson وسورلى Sorley وهولدين وريتشى ، والأخوان سث ؛ وبفضل المناقشات التى دارت بينهم للأفكار الجديدة ، تغلغلت جذور الحركة المثالية فى المدينة التى كان يعيش فيها عندئذ —

بهذه المناسبة ــ الرائد الأصلى للهيجلية الإنجليزية ، أعنى سترلنج ، وعندما حل العقد الأخير من القرن الماضى أصبح ممثلان للاتجاه الجديد يشغلان الكرسيين الجامعيين بها : ذلك لأن أندروسث قد خلف فريزر فى ١٨٩١، كما أن جيمس سث قد خلف كالدروود فى ١٨٩٨ . وواصل الاثنان نشاطهما فى التعليم ، بقوة ونجاح غير عاديين، إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى.

ولقد كان الشقيقان يجمعان ، إلى أواصر القربى ووحدة المهنة ، تشابها فى المذهب : فقد كانا متفقين فى جميع النقاط الأساسية . ولكن بينما كان الاهتمام الأساسى لأندرو منصبا على الميتافيزيقا ، فقد اتجه اهتمام جيمس إلى الأخلاق . وهكذا طبق أفكار شقيقه على نطاق واسع فى هذا الميدان ، وصاغها فى كثير من الأحيان صياغة أدق وأضبط . ففى بحثه ، الذى أحرز فى وقته مكانة عالية ، عن « الحرية بوصفها مصادرة أخلاقية » ، دافع عن استقلال الشخصية الأخلاقية وسلامتها ضد الاتجاه الهدام لدى الهيجليين ،وبذلك ألف ما يمكن أن يعد ملحقا أخلاقيا لكتاب أخيه «الهيجلية والشخصية» ، وإذا كان هناك جانبان يهددان بالخطر استقلال الشخصية ، الذى هو أساس كل حياة أخلاقية ومقدمتها الأولى ، أعنى المذهب الطبيعى ، الذى يذيبها فى الطبيعة ، ومذهب المطلق ، الذى يذيبها فى الله ، فإنه كان يعد الجانب الثانى أخطر . غير أن كلا هذين قد تخلى عن الحرية ، التى ترتبط بفكرة الشخصية ارتباطا يبلغ من العمق حدا يجعل الوجود المتميز للانسان متوقفا تماما عليها .

ومهمة الأخلاق هى تحديد مركز الإنسان الخاص بالنسبة إلى الأحداث الطبيعية من جهة وإلى القوة الإلهية من جهة أخرى . لذلك لا يمكن أن تكون الأخلاق علما وضعيا فحسب ، أو بحثا تجريبيا فى الظواهر الأخلاقية

وأصولها ، مثلما يقول أنصار المذهب الطبيعي والمذهب التطوري (الذي يعد « لسلي ستيفن » مثلا نموذجيا لهما) ، وإنما ينبغي أن تمتد ، من ناحية أخرى إلى الميتافيزيقا واللاهوت . وفي هذه الميادين الأخرى كان مذهب جيمس مماثلا ، على وجه العموم ، لمذهب أخيه . فالفلسفة هي المركب الأعلى للحقائق الميتافيزيقية الثلاث : الطبيعة ، والإنسان ، والله . ولكن عليها أن تكشف ، في عملية التركيب ، عن الفروق القائمة بينها ، فضلا عن علاقاتها الإيجابية ، وعليها أن تحذر بوجه خاص طغيان إحدى هذه الحقائق على الأخرى : فعليها أن تعطي كلا منها ماتستحقه بالفعل من قيمة ومكانة . والمشكلة الميتافيزيقية الحاسمة هي علاقة الإنسان ، بوصفه شخصا أخلاقيا حرا ، بالله . غير أن حل هذه المشكلة ، دون تهرب من أية صعوبة من الصعوبات المتضمنة فيها ، هو أمر يتجاوز نطاق قدرة الفكر : فيبدو أن كُلاً من العاملين لا يتمشى مع الآخر ، ومع ذلك لا يمكن التخلي عن أحدهما لصالح الآخر : كما تفعل الصوفية ، مثلا ، لصالح الدين ، أو كما تفعل المثالية المطلقة لصالح الفلسفة . فالإنسان لا يصل إلى فكرة كائن أعلى إلا عن طريق اقتناعه بسموه على الطبيعة وبحريته واستقلاله الأخلاقيين . لذلك كان النظر باحترام إلى الطبيعة البشرية هو الضمان الصحيح الوحيد للنظر إلى الطبيعة الإلهية باحترام : أي أن إفناء الشخصية الإلهية ليس إلا إفناء لعظمة الله بدورها . ولهذه الأسباب لا يمكن النظر إلى الإنسان على أنه مجرد أداة سلبية في يد الله . فالصفة الأساسية المميزة لحياة الإنسان ، من حيث هي تحكُّم حر في مصيره ، هي الفاعلية الإيجابية ، وأرفع رأي يمكن أن يتخذه الإنسان عن علاقته بالله هو القول بالتعاون الإيجابي ، الذي يتخذ فيه الإنسان لنفسه الغايات الإلهية ، ويغدو هو ذاته مساهما في تقدم العملية الكونية . ويرتبط بهذه الفكرة

الجذابة ، الرأى القائل إن الشر قوة إيجابية حقيقية ، ينبغى أن نعترف بكل مالها من خطورة أليمة . وهنا أيضا يُظهر سث ، كما أظهر فى مسألة الشخصية ، معارضته للهيجليين ، الذين كان فى تفاؤلهم السطحى تهرب من مشكلة الشر أكثر مما كان فيه حل لها .

ومن الواضح أن هذه الآراء الأخلاقية ، إذا ما نُظر إليها فى سياق نتائجها الميتافيزيقية ، تبدو أقرب إلى الروح الكانتية منها إلى الروح الهيجلية . كما أنها قريبة الصلة بمذهب مارتينو الأخلاق . غير أن دين سث الأعظم ، إلى جانب دينه لأخيه ، هو ، باعترافه ، دينه لكتاب « الأخلاق Ethica » ، من تأليف مواطنه لورى Laurie ، الذى كان يدرس فى جامعة إدنبره فى نفس الوقت ، والذى لم توجه إليه الأوساط الفلسفية الاحترافية فى ذلك الحين ، ولا فيما بعد ، اهتماما كبيرا .

وقد عرض سث آراءه ، على شكل مذهب أخلاقى كامل ، فى كتاب نال أحرز نجاحا كبيرا ، هو « دراسة فى المبادئ الأخلاقية » ، فقد وقف موقفا مضادا لأنصار المذهب الطبيعى إذ نظر إلى الأخلاق على أنها علم معيارى ، غايته الرئيسية هى كشف المثل الأخلاقى الأعلى ، والمعيار الأسمى للقيمة الأخلاقية . ومن الممكن التمييز بين حلين متعارضين ، من بين الحلول المتباينة لهذه المشكلة الأساسية ، هما مذهب اللذة عند الأبيقوريين وأصحاب مذهب المنفعة ، ومعياره هو الشعور ، ومذهب القانون الصارم Rigorism عند الرواقيين والحدسيين وكانت ، ومعياره هو العقل . هذان الطرفان المتقابلان فى حاجة إلى نظرية تتوسط بينهما ، تعطى كلا من الشعور حقه ، وتجمع بينهما فى وحدة الطبيعة البشرية . ويطلق سث على هذا الموقف الأشمل اسم مذهب

السعادة Eudaenonism ، أو أخلاق الشخصية ، ولا يعنى بذلك نظرية السعادة كما عرفها الأخلاقيون التجريبيون الإنجليز فى القرن الثامن عشر والتاسع عشر ، وإنما يعنى الموقف المثالى الذى تجلى بأنقى صوره عند أفلاطون وأرسطو ، وبطلر وهيجل ، وفى رواية « فاوست » لجوته ، وفى شعر تنيسون وبروانج وأرنولد . وعلى حين أن شعار مذهب اللذة هو إرضاء الذات ، وشعار مذهب القانون الصارم هو التضحية بالذات ، فإن شعار مذهب السعادة (بهذا المعنى) هو تحقيق الذات . فالأمر الأخلاقى ليس موجها للشعور أو إلى العقل ، وإنما إلى الذات الكاملة ، التى تجمع بين هذا وذاك ، وإلى شخصية حرة منظورا إليها فى ضوء جميع أفعالها وعلاقتها ، وإلى ذات تنسجم جميع قدراتها ، وتحيا حياة أخلاقية ارتبط فيها الواقعى والمثالى ارتباطا عضويا . فالذات الأخلاقية هى الوحدة التركيبية للوعى الذاتى ، منظورا إليها من وجهة النظر الأخلاقية. وهكذا فإن القانون الأخلاقى يقضى بأن ننمى ، من فرديتنا الطبيعية ، ذاتنا المثالية الشخصية الأصيلة . ولكى يكون الكائن شخصا ينبغى أن يكون حرا . وعلى ذلك فإن قانون الكائنات العاقلة كلها هو الاستقلال الذاتى .

وبعد تحديد ست المثل الأخلاقى الأعلى على هذا النحو ، ينتقل إلى تطبيق مفصل له على الحياة الفردية والاجتماعية . وهكذا ينتهى بميتافيزيقا للأخلاق يتحدث فيها عن الحرية والله والخلود . وهو فى هذه الموضوعات لا يتجاوز ، كما ذكرنا من قبل ، البرنامج الذى وضعه فى كتابه الأول ، ولا يفترق فى أية نقطة أساسية عن آراء أخيه .

وليام ريتشى سورلى William Ritchie Sorley

(١٨٥٥ — ١٩٣٥)

[تعلم فى إدنبره وترينتى كوليدج بكيمبردج . وكان فى ١٨٨٣ زميلا فى ترينتى كوليدج بكيمبردج ، ومنذ ١٨٨٨ إلى ١٨٩٤ شغل منصب أستاذ المنطق والفلسفة فى كاردف ،

كما شغل منصب أستاذ الفلسفة الأخلاقية فى أبردين من ١٨٩٤ إلى ١٩٠٠ ؛ وعين فى ١٩٠٠ أستاذا للفلسفة الأخلاقية فى كيمبردج (خلفا لسدجويك) ؛ وتقاعد فى ١٩٣٣ .

مؤلفاته : « المنهج التاريخى The Historical Method » ، مقال فى كتاب « أبحاث فى النقد الفلسفى » ، نشره ا . ست ور . ب هولدين ١٨٨٣ ؛ « أخلاق المذهب الطبيعى The Ethics of Naturalism » ، ١٨٨٥ (الطبعة الثانية ، ١٩٠٤) ؛ « الاتجاهات الأخيرة فى علم الأخلاق Recent Tendencies in Ethics » ، ١٩٠٤ ؛ « الحياة الأخلاقية والقيمة الأخلاقية Moral Life & Moral Worth » ، ١٩١١ (الطبعة الرابعة ، ١٩٣٠) ؛ « القيمة الأخلاقية وفكرة الله Moral Values & the Idea of God » محاضرات جيفورد) ، ١٩١٨ (الطبعة الرابعة ، ١٩٣٠) ؛ « تاريخ الفلسفة الإنجليزية A History of English Philosophy » ، ١٩٢٠ ؛ « القيمة والواقع Value & Reality » مقال فى كتاب « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، نشره ج . هـ . مويرهيد ، المجموعة الثانية ، ١٩٢٥ .

انظر : « و . ر . سورلى » بحث تذكارى من تأليف ف . ر . تيننت F. R. Tenant ، فى « أعمال الأكاديمية البريطانية » ، ١٩٣٦] .

انضم سورلى إلى الحركة الجديدة فى وقت مبكر : إذ نجد فى كتاب « مقالات فى النقد الفلسفى » مناقشة أجراها للمنهج التاريخى . وقد كان الموضوع الرئيسى لكتاباته التالية هو المسائل الأخلاقية ، التى نقدها ونظمها من وجهة النظر المثالية . وقد بحث مشكلات فلسفة القيمة على نحو أدق وأعمق ، مما بحثها معظم أفراد المدرسة ، وأحرز فى مذهبه نتائج أعظم ، وكان بحثه مرتبطا بدراساته الأخلاقية ارتباطا وثيقا . وكان تعلقه بكانت وهيجل ، على وجه العموم ، أقل مما كان شائعا بين زملائه من المثاليين . غير أنه استبقى تمييز كانت للوجود إلى عالمين : عالم الطبيعة وعالم الغايات ، وكان يماثل هيجل فى سعيه إلى بناء مذهب وتعلقه الدائم بالكل ، وبهذا كان يواجه كل أنواع الثنائية بمحاولة تجاوزها فى وحدة أعلى .

وقد تضمن كتاباه الأولان « أخلاق المذهب الطبيعى » ، « والاتجاهات الأخيرة فى علم الأخلاق » نقدا عميقا لمختلف صور الأخلاق الطبيعية ،

فبين أولا أن أصل الأفكار والأحكام الأخلاقية لا يمكن أن يقرر شيئا بشأن مشكلة قيمتها ، إذ لا يوجد طريق يؤدى من الواقع إلى القيمة ، ومما هو كائن إلى ما ينبغى أن يكون — وهى فكرة استمدها من لوتسه ، كما بين ثانيا أن المراحل الدنيا ، فى العملية التطورية ، ينبغى أن تفهم فى ضوء المراحل العليا ، وليس العكس . وقد عرض فيما بعد مذهبه كاملا فى كتابه الرئيسى «القيم الأخلاقية وفكرة الله» ، ولخصه فى مقال «القيمة والواقع» .

فالوجود فى كليته ، الذى تكون مهمة الفلسفة هى الوصول إليه ، يشمل عالمين مختلفين كل الاختلاف : عالم ماهو واقعى فحسب ، أو موجود ، وعالم ماله قيمة . فالتقويمات ، شأنها شأن الإدراكات الحسية ، من بين المعطيات الأصلية للتجربة . وصحيح أن فعل التقويم ، وكذلك فعل الإدراك ، هما فعلان ذاتيان ، غير أن الموضوعات التى يتجه إليها هذان الفعلان ليست ذاتية . فبأى معنى إذن تكون القيم موضوعية ؟ . يرد سورلى على هذا السؤال قائلا إنها تكون موضوعية بقدر ما تكون علامة مميزة للشخصية . فالأشخاص ينتمون إلى النظام الموضوعى للأشياء ، وهم فى نفس الوقت حملة القيم التى تظهر فى حياتهم وشخصياتهم ، وهكذا فإنهم ينتمون إلى كلا العالمين اللذين أشرنا إليهما .

هذه الأفكار ، التى ترجع أصلا إلى كانت ، قد اكتسبت طابعا خاصا بفضل ارتباطها بلوتسه وفلسفة القيم المستمدة منه ، والتى وضعتها مدرسة بادن[١] Baden ، واتفقت مع مذهب ريكرت[٢] Rickert اتفاقا يكاد

---

(١) فرع من الكانتية الجديدة ، كان فى أساسه ثورة على المعقولية المتطرفة التى اتخذتها الاتجاهات المثالية بعد كانت ، ومحاولة لإيجاد دور للشعور ، إلى جانب العقل ، فى الفلسفة ، عن طريق فلسفة للقيم . [المترجم]

(٢) هينريش ريكرت (١٨٦٣ — ١٩٣٦) ، من كبار مؤسسى الكانتية المحدثة ، أكد التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الروحية أو الحضارية ، كما أكد موضوعية القيم التى رأى أنها هى الموضوع الحقيقى للفلسفة . [المترجم]

يكون تاما . ولقد كان لهذا الاتجاه الفكرى ذاته ، الذى لم يلق فى إنجلترا اهتماما كبيرا ، تأثير قوى فى أجزاء أخرى من مذهب سورلى . فعرضه لمناهج العلوم ، مثلا ، مستمد من ريكرت ، ولاسيما فكرته عن العملية التعميمية فى العلوم الطبيعية والعملية التخصيصية فى العلوم التاريخية، ونظرته إلى الأولى على أنها تقوم بتجريد القيم ، والثانية على إنها متوقفة على القيم . ولما كان مقر القيم هو الأفراد، والأفراد يتميزون بفردانية كيفية وعددية ، فإن هذه الصفات تنتمى إلى ماهية ماله قيمة .

وعندما أخذ سورلى يضع تفاصيل نظريته الخاصة فى القيم ، ازداد اهتماما بالقيم الأخلاقية ، وجعل لها آخر الأمر مكان الصدارة بالنسبة إلى كل القيم الأخرى ، بوصفها أنقاها وأشملها ، ومن حيث إنها ترتبط بالقيم الأخرى جميعا . وهو يميز بين القيم من حيث هى أداة ، والقيم من حيث هى كامنة : فالأولى تنتمى حتى إلى الأشياء المادية ، بقدر ما تدخل فى علاقات مع الأشخاص ، أما الثانية ، وهى القيم بمعناها الصحيح ، فلا تنتمى إلا إلى الأشخاص بوصفهم حَمَلتها . ولا تدخل هذه القيم الأخيرة فى تركيب الكون عن طريق ارتباطها بالأشخاص .

ولقد شيد سورلى على نظرية القيم هذه مذهبه الخاص فى الميتافيزيقا ، الذى كانت مهمته الرئيسية ، الرامية إلى تحقيق غايته الرابطة الجامعة ، هى تجاوز ثنائية نوعى الوجود ، أعنى الوجود الفعلى أو الطبيعى ، والوجود ذا القيمة أو الأخلاقى . فعلى الميتافيزيقا أن تهتدى إلى المصدر الموحّد الذى نشأ عنه هذان العالمان ، والذى قد يعودان إليه ثانية . ولما كان العالمان يلتقيان فى الإنسان ، فلابد من تصور هذه الوحدة العليا ، وهى المطلق أو الله ، من خلال مقولة الشخصية . فإذا شئنا أن نحقق النظرة المتكاملة التى تعطى كلا من القيم ، والوقائع الطبيعية ، حقها الكامل ، فإنا لا نستطيع الاستغناء عن فكرة الله . فالله ضرورى ليس فقط

من حيث إنه خالق الكون الموجود ، بل أيضا من حيث إنه ماهية كل قيمة ومصدرها .

وحسبنا هنا أن نشير من بعيد إلى النتائج الميتافيزيقية لهذا الرأى . فقد وضع سورلى مصادرتين ميتافيزيقيتين ، هى الحرية الفردية للانسان ، والغرضية الكونية للطبيعة . أما الأولى فتثير مشكلة خطيرة هى علاقة الإنسان بالله فى علمه الشامل وقدرته الكاملة . فوجود الشر ، وتلك الأحداث التى لا يجوز أن تنسب إلى الإرادة الإلهية ، وقدرة الإنسان على أن يسلك على نحو مضاد للقانون الأخلاقى ، هذه الحقائق وغيرها لا يمكن تفسيرها إلا على أساس افتراض أن الله يضع لقدرته الشاملة حدودا ، وأن تحديد الله لذاته هو جزء أساسى من طبيعته . ويفضل سورلى هذا الموقف على محاولة الهيجلية الجديدة رد الأشياء والأشخاص إلى مجرد أحوال يظهر عليها المطلق ، الذى يفقدون فيه ، من وجهة النظر النهائية ، كل ما يجعلهم يبدون على ما هم عليه .

ومن الممكن أن تسمى مثالية سورلى مثالية أخلاقية ، مادامت ترتكز على مذهب للقيم تحتل القيم الأخلاقية مكان الصدارة فيه . ولما كان يعزو إلى الأشخاص ، بوصفهم حملة القيم ووسطائها ، مكانة ميتافيزيقية تعلو على مكانة العالم الطبيعى ، عالم الوقائع المادية الخالصة ، فإن موقفه أقرب إلى مثالية باركلى منه إلى مثالية أفلاطون . فهى مثالية أشخاص فرديين يندرجون تحت روح إلهية تتصور بدورها على أنها شخص . فهى مثالية ألوهية ، أقرب إلى تفكير « راشدال » منها إلى أى مذهب معاصر ؛ وبالمثل يرجع مذهب راشدال إلى باركلى ، وإن يكن ارتباطه ، داخل هذا المذهب ، بالجانب الروحى على وجه

التخصيص من ميتافيزيقا باركلى ، أقوى بكثير من ارتباط سورلى به . فمثاليته موجهة ضد المثالية المطلقة عند المفكرين الأقوى تمسكا بهيجل ، وهى تتأثر بكانت، أكثر ما تتأثر بهيجل . ولما كان اهتمام سورلى قد اتجه أساسا إلى الأخلاق والميتافيزيقا ، فإنه لم يعرض مذهبا خاصا به فى نظرية المعرفة .

هيستنجز راشدال Hastings Rashdall

(١٨٥٨ — ١٩٢٤)

[كان من ١٨٨٨ إلى ١٨٩٥ زميلا فى كلية هرتفورد Hertford ، ومن ١٨٩٥ إلى ١٩١٧ زميلا فى « نيوكوليدج New College » بأكسفورد ؛ وفى ١٩١٧ ، أصبح أسقفا « لكارليل Carlile » .

مؤلفاته « الأساس النهائى لمذهب الألوهية The Ultimate Basis of Theism » ، مقال فى كتاب « Contentio Veritatis » الذى ألفه ستة معلمين من أكسفورد فى ١٩٠٢ (وقد أعيد طبع المقال فى كتاب « الله والإنسان » ، ١٩٣٠) ؛ « الشخصية الإنسانية والإلهية Personality, Human & Divine » ، مقال فى كتاب « المثالية الشخصية Personal Idealism » ، نشره هـ. سترت H. Sturt ، ١٩٠٢ ؛ « نظرية الخير والشر The Theory of Good & Evil » ، فى مجلدين ، ١٩٠٧ (الطبعة الثانية ، ١٩٢٤) ؛ « الفلسفة والدين Philosophy & Religion » ، ١٩٠٩ ؛ « مشكلة الشر The Problem of Evil » ، محاضرة دينزجيت Deansgate) ، ١٩١٢ ؛ « الأخلاق Ethics » ، ١٩١٣ ؛ « هل الضمير انفعال ؟ Is Conscience an Emotion ? » ، ١٩١٤ ؛ « الحجة الأخلاقية على الخلود الشخصى The Moral Argument for Personal Immortality » ، ١٩٢٠ . مؤلفات نشرت بعد وفاته : « الأفكار والمثل العليا Ideas & Ideals » ، نشره هـ . د . ا . ميجر H.D.A. Major وف . ل . كروس F. L. Cross ، ١٩٢٨ ؛ « الله والإنسان God & Man » ، نشره ميجر وكروس ، ١٩٣٠ . انظر : حياة هـ. راشدال Life of H. Rashdall » تأليف ب . ا ماتيسون P. E. Matheson ، ١٩٢٨ ، ويحوى الكتاب فصلا عن راشدال بوصفه فيلسوفا ولاهوتيا ، من تأليف ك . ج . ويب C. G. J. Webb] .

اتخذت المثالية طابعا فريدا عند راشدال ، الذى كان من أقوى الزعماء تأثيرا فى المذهب الدينى المحدث بانجلترا . وربما كانت أول قوة دافعة إلى تكوين نظرته المثالية إلى العالم هى تلك التى أتته من جماعة أكسفورد (فقد استمع إلى محاضرات جرين وهو طالب) ، وإن يكن قد شعر منذ وقت مبكر بنفور من المذهب عند برادلى وبوزانكيت ، وازداد تحولا إلى لوتسه ، الذى رأى أنه هو الوحيد من المفكرين البارزين المحدثين الذى كان تفكيره مسيحيا بعمق ودون قيد أو شرط . غير أن ما اتصف به تفكيره من الوضوح والهدوء ، وما اقترن به من ميل قوى إلى الموقف الطبيعى ، جعله لا يستفيد كثيرا من الأعماق الغامضة للفلسفة الهيجلية ، فاتجه بتفكيره ، بدلا من ذلك ، إلى باركلى ، الذى اجتذبته ميتافيزيقاه الدينية بوصفه لاهوتيا وبوصفه فيلسوفا ذا ميول مثالية . وبفضل استيعابه الأفكار الأساسية فى ميتافيزيقا باركلى ونظريته فى المعرفة ، أصبح هو الباعث الحقيقى لمذهب الألوهية عند باركلى فى القرن العشرين — أعنى الباعث الأصيل الوحيد لهذا المذهب ، ذلك لأن المحاولات الأخرى التى بذلها فريبه Ferrier وفريزر ، وكولينز ، وسيمون ، وغيرهم ، لم تلق إلا اهتماما عابرا .

ولقد وضع راشدال ، مقابل المثالية المطلقة ، مثالية شخصية . فقد انبثقت فلسفته عن اقتناع بالطابع الفردى والفريد للشخص ، سواء أكان ذلك الشخص إنسانيا أم إلهيا ، وظلت مرتبطة بهذا الاقتناع ارتباطا وثيقا ، ولقد أدت الحماسة التى دافع بها عن هذا الاعتقاد ، والتى كادت تبلغ حد التعصب ، إلى جعله يغمض عينيه عن حقوق أو مزايا أية نظرية تقول بكيان فوق الفردى ، أو كلى ، قد يهدد قداسة

الذاتية الشخصية وطابعها المطلق ، وجعلته يستهل نشاطه الفلسفى فى صحبة جماعة من الكتاب كانت تشمل بعض البرجانيين ، الذين لم يكن يجمع بينه وبينهم شىء إلا معارضته للمذهب المطلق . ويعبر المقال الذى ساهم به فى مجموعة الأبحاث التى نشرها « هنرى سترت » بعنوان « المثالية الشخصية » ، عن الخطوط الرئيسية لتفكيره ، الذى طبقه فيما بعد ووسعه فى الميدانين اللاهوتى والأخلاقى ، وإن لم يكن قد تجاوزه فى أية نقطة أساسية .

فهو قد أعلن — متفقا فى ذلك مع باركلى اتفاقا وثيقا — أنه لا يمكن وجود مادة بلا ذهن ، ولا أشياء جسمية موجودة فى ذاتها . والذهن يوجد على صورة أشخاص عارفة مريدة ، وكل ماليس بذهن ، بهذا المعنى ، لا وجود له إلا فى علاقته بذهن — فعالم الحقائق الأصيلة يتألف من أذهان متناهية ، ومن الذهن اللامتناهى الذى هو الله : إذ إن هذا الأخير ضرورى لإعطاء أساس موضوعى كامل للأشياء الخارجية التى تبدو أولا (فى ترتيب المعرفة) فى وعى الأذهان المتناهية . والذهن فردى على نحو مطلق ، وهو يتحقق دائما فى وعى مستقل ، دون أن يكون من الممكن نفاذ أى وعى آخر فيه ، أى أن الأشخاص يستبعد كل منهم الآخر . وقد طبق راشدال هذه الفكرة التى هى الأساسية فى تفكيره ، على علاقة الأشخاص المتناهين بالشخصية الإلهية ، وانتهى من ذلك إلى استحالة استيعاب الشخصية الإلهية للأشخاص المتناهين . وهنا أعرب عن معارضته لأية صورة من المعاناة الصوفية لله أو الإدراك الحدسى له ، على أنها تنطوى على قضاء على حدود الشخصية أو أذابة لها . والأمر الذى كان يود أن يصل إليه ، هو إقامة الدين على برهان عقلى محض ، ولم يتردد آخر الأمر فى قبول النتائج المنطقية لمبدئه القائل باستقلال الشخصية واستحالة نفاذ غيرها فيها —

وأعنى بهذه النتائج ، الفكرة القائلة إن الله متناه . فقدرة الله تُحدّ بوجود الأشخاص الإنسانيين . والحقيقة المطلقة ليست هى الله ، وإنما هى مجال مشترك للأرواح الشخصية التى يكون الله واحداً منها ، وإن يكن هو الروح الرئيسية — وهذا الرأى مشابه لرأى ماكتجارت .

ولقد كان كتابه « نظرية الخير والشر » من أدق وأشمل الأبحاث الإنجليزية الحديثة فى الأخلاق . وهو يصف موقفه ، الذى كان أقرب إلى سدجويك ومور منه إلى جرين وبرادلى ، بأنه « مذهب منفعة مثالى ideal utilitarianism » . وتبعاً لهذا المذهب ، تكون للحياة المثلى ثلاث مقولات رئيسية ، هى القيمة ، واللذة ، والسعادة (ومن هنا فإن إدراجه للذة ضمن خير الإنسان الحق يزعزع صحة تأكيده أن نظريته مضادة لمذهب اللذة) . إن الأخلاق بطبيعة الحال مجال قائم بذاته ولا نظير له ، غير أنها مع ذلك مرتبطة بالميتافيزيقا وتنطوى على مصادرات ميتافيزيقية ، ولا سيما هذه المصادرات الثلاث : (ا) كل الأفعال الأخلاقية ينبغى أن تُنسب إلى الذات الفردية . (ب) أساس موضوعية الحكم الأخلاقى هو وجود الله ، (حـ) الخلود . وهكذا فإن الأخلاق عند راشدال تبدأ بالأشخاص الفرديين وتنتهى بالله . أما عن الشر فقد أكد أنه ليس مجرد مظهر ، وإنما هو جزء من طبيعة الأشياء له من الحقيقة ما للخير ؛ فهو إذن يتجنب التفاؤل الساذج الذى قال به أصحاب مذهب المطلق . ونظراً إلى الطبيعة الإيجابية للشر ، فإنه يتعين علينا مرة أخرى أن نرفض فكرة شمول القدرة الإلهية .

وهكذا فإن فلسفته ، التى تشبه فلسفة سورلى أكثر مما تشبه أية فلسفة أخرى ، يمكن أن توصف فى عمومها إيجابيا بأنها إحياء متأخر

لمذهب باركلى ، مع اهتمام خاص بذلك الرأى فى الشخصية ، الذى كان من الواضح أن باركلى يقول به ، ولكنه تركه فى صورة ضمنية ، كما يمكن أن توصف سلبيا بأنها رد فعل على المذهب المطلق عند برادلى ، الذى يهدد قداسة الشخصية بخطر كبير . ولقد تأثرت الأخلاق عنده بالتراث الإنجليزى فى نواح هامة ، واتجهت أساسا نحو مذهب المنفعة التجريبى عند مل وسدجويك ومور . وهكذا فإن القوة الفلسفية الدافعة التى تلقاها أصلا من هيجلى أكسفورد قد عادت القهقرى إلى تراثه الفكرى القومى ، ولكن مع تأثر بالعناصر المثالية فى هذا التراث إلى جانب عناصره التجريبية .

القسم السادس

أصحاب مذهب الألوهية وفلاسفة الدين

جيمس وورد James Ward

(١٩٢٥ — ١٨٤٣)

[تعلم فى الكلية الطائفية فى برمنجهام ، وفى برلين وجوتنجن و « ترنتى كوليدج » بكمبردج . وفى ١٨٧٥ أصبح زميلا فى ترنتى كوليدج ؛ وفى ١٨٩٧ عين أستاذاً للفلسفة العقلية والمنطق بكمبردج .

مؤلفاته : مقال بعنوان « علم النفس Psychology » فى الطبعة التاسعة من « دائرة المعارف البريطانية » ، ١٨٨٦ (أعيد نشره مع ملحق فى الطبعة العاشرة ، ١٩٠٣ ، وعدل المقال فى الطبعة الحادية عشرة ، ١٩١١ ، ثم أعيد تعديله فى صورة كتاب سنة ١٩١٨ ، بعنوان « مبادئ علم النفس Psychological Principles » ، الطبعة الثانيـة ، ١٩٢٠) ، « المذهب الطبيعى واللاأدرية Naturalism & Agnosticism » (محاضرات جيفورد) ، فى مجلدين ، ١٨٩٩ (الطبعة الرابعة فى مجلد واحد ، ١٩١٥) ، «عالم الغايات ، أو مذهب الكثرة ومذهب الألوهية The Realm of Ends, or Pluralism & Theism » (محاضرات جيفورد) ، ١٩١١ (الطبعة الثالثة ، ١٩٢٠) ؛ « الوراثة والذاكرة Heredity & Memory » (محاضرة سدجويك) ؛ ١٩١٣ أعيد طبعها فى كتابه «المقالات» ، ١٩٢٧ ، «دراسة لكانت A Study of Kant » ، ١٩٢٢ ؛ « مذهب ألوهى فى الذرات الروحيـة A Theistic Monadism » ، مقال فى « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، نشره ج . هـ . موير هيد ، المجموعة الثانية ١٩٢٥ .

مؤلفات نشرت بعد وفاته : « مقالات فى الفلسفة Essays in Philosophy » ، نشر الكتاب و . ر . سورلى وج . ف . ستوت G. F. Stout ، ١٩٢٧ ، مع بحث تذكارى من تأليف ا . ف . كامبل O. W. Campbell (ابنته) ، « قاموس السير القومية » ، ١٩٢٢ — ١٩٣٠] .

اتخذت المثالية عند وورد ـ وهو مفكر كان مشهورا ذا مكانة رفيعة فى انجلترا ، ولكنه كان شبه مجهول خارجها ـ صورة مختلف اختلافا أساسيا عن أى مذهب بحثناه حتى الآن ، وذلك بعد أن تخلصت من ارتباطاتها القديمة . فهى مثالية أكثر تحررا ومرونة من هذه المذاهب ، ولم تكن مرتبطة لا بالمذهب الهيجلى كما عرضه القدامى المتمسكون بالأصل، ولا كما عرضه المحدثون والمدرسة المتحررة ، ولا بأية مدرسة أو أى مذهب على الإطلاق . فقد كان لمثاليته هذه صدر رحب ، يستجيب لمؤثرات متعددة متنوعة ، ولكنها ، على الرغم مما اكتسبته من هذه النزعة التلفيقية من عمق ، قد فقدت الاتساق المتين والوحدة الراسخة التى اتصفت بها المذاهب الأخرى . وهكذا كان هذا المذهب من أوضح المذاهب تعبيرا عن تزايد انفصال المثالية الإنجليزية عن مصدرها ووحيها الهيجلى الأول . فنقطة البداية الأساسية فى تفكير وورد لم تكن قوة فلسفية دافعة أصيلة ملزمة ، وإنما كانت أبحاثا علمية متخصصة ، وصراعا دينيا باطنا أحس به ، واعترف بوجوده منذ وقت مبكر . وكان هذان العاملان ، العلم التجريبى واللاهوت، خليقين بإحداث تأثير حاسم فى النظرة التى كونها فى سنواته المتأخرة عن العالم .

وبعد صراع ذهنى حاد ، انشق وورد عن اللاهوت ، واعتزل منصبه الدينى فى كنيسة « الرافضة Non Conformist » ، وكرس حياته للعمل العلمى . واتخذت أولى دراساته الجديدة صورة بحث علمى متعمق فى مجالى علم الحياة وعلم النفس . وسرعان ماتركز اهتمامه الأساسى فى هذا الأخير ، وأصبح واحدا من كبار علماء النفس الإنجليز ، إلى أن تحول فى وقت متأخر نسبيا (فى العقد الأخير من القرن الماضى) ، إلى بحث مسائل فلسفية متخصصة . ولقد كان مستوى أعماله فى علم النفس ، التى يشيع الاعتراف اليوم بأنها كانت أعمالا رائدة ذات أهمية عظمى فى التطور التالى لهذا

العلم ، أرفع كثيرا من مستوى أعماله فى الفلسفة . لذلك فن واجبنا أن نكرس للأولى حيزا بسيطا ، وذلك على الأقل لما لها من أهمية فلسفية ولتأثيرها الكبير فى فلسفته الخاصة . هذه الأعمال متضمنة فى مقاله المشهور فى « دائرة المعارف البريطانية » سنة ١٨٨٦ ، وهو المقال الذى عُدّل مرتين فيما بعد ، ثم اتخذ صورته النهائية فى كتابه « مبادئ علم النفس » (١٩١٨) الذى أصبح فى أهميته كتابا كلاسيكيا .

ولقد كان علم النفس عنده ، كما أشار هو ذاته ، يدين بأكبر الفضل للألمان هربارت ، ولوتسه ، وڤنت ، وبرنتانو . وعلى الرغم من أن جذوره كانت متغلغلة فى التراث القومى فى نواح كثيرة ، فإنه قد بدأ السير فى طريق جديد إذ انصرف عن النزعة العقلية (intellectualism) فى المدرسة الإنجليزية ، وارتفع عن مستوى المذهب الترابطى القديم ، وعلم نفس الملكات . فقد أكد وورد ، متفقا فى ذلك مع لوك وخلفائه ، أن علم النفس هو علم التجربة « الفردية » ، على أساس أن لكل حادث ذهنى مقره فى الحياة الفردية ، كما أكد أن التجربة التى يتعين على علماء النفس دراستها ليست تجربة المعرفة أو التلقى (reception) فحسب ، وإنما هى تتحدد أساسا باهتمامات عملية تمارس عملها من خلال الشعور والإرادة . والمهمة الوحيدة للتجارب البشرية هى أن تخضع للارادة وتخدم سلوكنا ، والاعتراف بذلك هو مفتاح فهم علم النفس . غير أن التجربة ، وإن تكن فى أساسها نزوعية أكثر منها معرفية ، لا يمكن أن تكون ذاتية تماما . فهى منذ البداية تنطوى على عاملين : ذات حقيقية فعالة ، ومقابل لها هو عالم حقيقى ، بحيث يرتبط الاثنان ارتباطا متبادلا بوصفهما جزءين متشابكين متعاونين فى كلٍّ واحد ، وبحيث لا يتميزان إلا بالفكر ، لا فى الواقع .

أما الوعى — الذى أطلق وورد على مكوناته وصفا عاما هو « المائلات

presentations » — فليس كثرة لارابط بينها، بل إن له وحدة، ووحدته تتخذ صورة مجرى متصل موضوعى. أى "كل" موضوعى. ويتميز مجرى التجربة بالتنوع المتزايد لهذا المجرى المتصل عن طريق تغيرات فى الماثلات المكونة له. « فلدينا فى أية لحظة معينة كل معين من التمثلات ، ومجال للوعى » ، هو واحد ومتصل نفسيا ، وفى اللحظة التالية لا يكون لدينا مجال جديد تماما ، وإنما تغير جزئى فى داخل المجال القديم » .[1] فكل تجربة جديدة ليست عنصرا زائدا مضافا ، وإنما هى تعديل لكل موجود من قبل، تدخل عليه بعض التعقيد الجديد : أى أنه ليس ثمة ماثلات منفصلة . لذلك فإن الوعى ليس مجموعة من الوحدات المتميزة المستقلة ، وإنما هو عملية متصلة يطرأ فيها تنوع مستمر على مجال المثول أو الحضور . وعلى هذا النحو تجاوز وورد الرأى الميكانيكى للتجريبيين ، وهو الرأى الذى لا يكون على عالم النفس فيه إلا أن يحلل (كالمشرح أو الكيميائى) محتوى التجربة إلى عناصره ، ثم يختبر كلاً منها على حدة . أما تلك التمييزات التى تصف فيها العملية بأنها تنوع ، واستيعاب ، واختزان ، فهى فى رأى وورد تعبر عن طابع « المرونة » الذى يتصف به الاتصال المثولى .

كل هذا ينطوى على هدم لأسس النظريتين اللتين كانتا شائعتين عندئذ ، أعنى النظرية الترابطية ونظرية الملكات الذهنية . فالترابط ليس عملية سلبية شبه آلية تتداعى فيها محتويات الوعى وتدخل فى علاقات جديدة بعضها مع البعض بطريقة آلية ، وإنما تتحكم فيه من البداية إلى النهاية ذات غرضية تنتقى وتختار هذه التجربة أو تلك نظرا إلى ملاءمتها لغاياتها الخاصة . وقد أدى اهتمام وورد هذا بالانتقاء الغرضى إلى قوله بأن الانتباه هو الوظيفة الرئيسية للوعى ، واتخاذه منه فكرة رئيسية فى علم النفس . ولقد ذهب وورد إلى حد بحث كل نشاط ذهنى على حدة ، ناظرا إليه من خلال فكرة الانتباه ، ووسع نطاق هذا اللفظ بحيث يشمل كل

(١) مبادئ علم النفس ، ص ٧٧ .

ما كان يندرج قبل ذلك تحت مفهوم الوعى . فالوعى هو دائما مقدار أعظم أو أقل من الانتباه إلى ماهو جديد فى الاتصال المثولى ، وهو كما لاحظنا من قبل ، ليس ذا طابع معرفى بحت فحسب ، وإنما هو إدراك وانتقاء مقصود للمعطيات اللازمة للنشاط الغرضى للذات . وهكذا يحل الانتباه محل الملكات القديمة ، التى كانت متميزة ومنعزلة فى معظم الأحيان ، ويغدو هو الوظيفة الأساسية الواحدة التى تتحكم فيها . أما التمييز فى داخل الانتباه فإنه تمييز فى الدرجة ، وكل أوجه نشاطه إنما تهدف إلى خدمة اهتمامات . فإذا ما عبرنا عن التصور النفسانى الناتج عن هذا كله بصورة عامة ، كان تصورا لذات إيجابية منتبهة ، بوصفها الرابطة الضرورية التى تجمع بين مختلف أنواع التمثل .

لقد توسع وورد فيما بعد فى نظرته هذه ، إذ ربطها بميتافيزيقاه وعرف التجربة ، التى سبق أن وصفها من خلال فكرة الاهتمام الانتقائى قبل كل شىء ، بأنها عملية حفظ للذات ، وبذلك تكون ممتدة بقدر امتداد الحياة ذاتها . فالنشاط المعرفى متشابك تشابكا تاما مع جميع ظروف حياة الذات العارفة ، ولا يمكن فهمه إلا فى علاقاته بها . أما تصور الذات على أنها نظرية خالصة ، فما هو إلا تجريد محض . ولقد قبل وورد رأى كانت فى الوحدة التركيبية للإدراك الذاتى ، غير أنه رأى أن المركب لا يكون ممكنا دون اهتمام عملى ما بالأشياء ، ودون دافع إلى الفعل؛ فالتجربة وحدة حية عينية تؤدى عملها بوصفها كلا ، والجانب الأهم من جوانبها التى يمكن التمييز بينها هو الجانب العملى ، لا النظرى ، ونتيجة لهذا الرأى الأساسى ، يمكن إدراج وورد ضمن الممهدين الأوائل لفلسفة الحياة Lebensphilosophie التى أصبحت شائعة فيما بعد . كما أنه مهد الطريق ، بوجه خاص ، للحركة البرجماتية ، وكان له تأثير باق على بعض قادة هذه الحركة ، مثل جيمس وشيلر ، وهو تأثير لا يقلل من حقيقة كونه غير واضح فى كل الأحوال ،

ذلك لأنه ، عندما جاء الوقت الذى ظهرت فيه البرجماتية ، قرب نهاية القرن الماضى ، كانت أفكار وورد قد أصبحت مشاعا بين الجميع . كذلك استَبَق وورد برجسون فى نظريته فى الزمان :

فقد ميز الزمان المجرد فى الفيزياء ، وهو زمان لا شدة ولا كثافة له ، من الزمان كما نجرّبه ، وأطلق على هذا الأخير ، نظرا إلى كونه كمية كثافية اسم « المدة » . وعلى الرغم من أن وورد قد عرض هذه النظرية فى مقالة الذى صدر عام ١٨٨٦ ، وأن برجسون لم ينشر نظريته إلا فى ١٨٨٩ (فى كتابه « المعطيات المباشرة للوعى Les données immédiate de la conscience») فالأرجح أن الاثنين كانا مستقلين .

ولقد أحدثت أفكار وورد الجديدة انقلابا فى مجال علم النفس كان له تأثيره الهائل . فلم يعد من الممكن ، منذ ذلك الحين ، السير فى طريق التجريبية المألوف ، الذى كان « بين Bain » آخر ممثل هام له . وأصبح لزاما على عالم النفس ، إذا ما شاء ألا تُتهم آراؤه بأنها بالية عتيقة ، أن يتبع طريق وورد ، وما زال علم النفس الإنجليزى حتى اليوم ملتزما ، فى جميع النقاط الأساسية ، ذلك الطريق الذى حدد وورد معالمه . وأشهر تلاميذه هو . ستوت G. F. Stout . وفى أمريكا ظهرت فى الوقت ذاته حركة تسير فى نفس الاتجاه ، كان الفضل فيها يرجع إلى علم النفس الإرادى voluntaristic عند وليم جيمس . وينبغى أن يضاف إلى ذلك أن الانقلاب الذى أحدثه وورد لم يتخذ صورة انشقاق حاسم عن المناهج التقليدية فى البحث النفسى ، وإنما اتخذ صورة تصحيح هادئ لوجهة النظر العامة التى كان من الشائع النظر بها إلى ظواهر الحياة الذهنية وتركيبها . فمناهجه كانت قريبة الشبه من مناهج لوك وهيوم إلى حد بعيد .

أى أنها كانت استبطانية . وهو لم يترك فى كتاباته مكانا لعلم النفس التجريبى أو الفسيولوجى أو المرَضَى ، ولم يلجأ إلى المنهج المقارن إلا لماما ، وبحذر ، وذلك بوصفه وسيلة لتوضيح النتائج لا لكشفها . فهو ، مثل برنتانو[1] ، قد بدأ بالإدراك الباطن ، ووصف المعطيات المباشرة للوعى الفردى .

ولقد استُمد مذهب وورد فى الفلسفة من مصادر متعددة — من ليبنتس وباركلى وكانت ولوتسه (الذى تأثر به تأثرا قويا خلال السنوات التى قضاها طالبا فى جوتنجن) ، وكل الاتجاهات الفلسفية المعاصرة فى وطنه .

وقد تناول فى أول كتاب ميتافيزيقى رئيسى له ، عالم الطبيعة ، والمذهب الطبيعى واللاأدرية اللذين نشآ عن تأمل هذا العالم ؛ وكان موضوع كتابه الثانى هو عالم الغايات ، ومذهب الكثرة ومذهب الألوهية اللذان نشآ عن تأمل عالم الغايات هذا . ومن الواضح أن هذا التقابل مستمد من الثنائية المماثلة التى وضعها كانت ، وأن تفكير وورد هو فى عمومه أقرب إلى كانت بكثير منه إلى هيجل .

وهكذا كان وورد يسعى ، فى المحل الأول ، إلى الوصول إلى فهم فلسفى للعالم الذى يتمثل لنا فى العلوم الطبيعية ، فكانت النتيجة اختبارا من أعمق وأشمل الاختبارات التى تعرض لها المذهب الطبيعى واللاأدرية

---

(١) فرانتس برنتانو (١٨٣٨ — ١٩١٧) : فيلسوف ألمانى ، عارض فى مذهبه فلسفة كانت والمثالية الألمانية ، وقال بنوع من المذهب الواقعى . وقد ميز ، فى نظريته فى علم النفس ، بين ثلاث ظواهر أساسية : التصور ، والحكم ، والإرادة ؛ وقد أكد أهمية عنصر « القصد » فى كل فعل ذهنى . وهو من الممهدين لنظرية الجشطلت فى علم النفس .
[المترجم]

فى ذلك الوقت . ولقد تتبّع وورد هذين المذهبين فى جميع اتجاهاتهما وتفرعاتهما الممكنة والفعلية ، وتعقبهما فى أشد مخابئهما خفاء ، وكشف عن المصدر المشترك للمذهب الآلى ، والمذهب التطورى ، ومذهب الموازاة بين المجال النفسى والمجال المادى ، وأوضح أن مثل هذه النظريات ليست كافية بالنسبة إلى أية فلسفة تتجاوز جميع الأوجه الجزئية للكل . وهكذا صاح فى خصومه قائلا : « إن فى السماء والأرض لأكثر مما حلمت به الفلسفة الطبيعية[1] . وهذه الصيحة تمثل ، بمعنى ما ، النتيجة النهائية لنقده الذى كان شديد العمق والتأثير .

أما الرأى الآلى فى العالم ، الذى يكوّن ، فى رأى وورد ، أساس كل بحث علمى ، فهو تجريد واحد ضخم ، وهو نتيجة لنظرة متحيزة أساساً إلى جانب واحد ، تنتقى من الواقع وجها جزئيا ، وتنظمه وتتعقبه حتى آخر نتائجه . وهذا التركيز الضيق هو سبب روعة هذه النظرية ونجاحها ، وهو أيضا سبب زيفها الكامل من حيث هى نظرة إلى العالم فهى تعبر عن كل شىء من خلال الكم المُقاس ، وتُعرض برموز رياضية . غير أن كل ما هو فرد عينى ، وكل ما يضفى على الحياة مضمونا ونبضا ولونا ، ينزلق من خلال المسام الواسعة لشبكة التصورات المجردة هذه . فمن المحال أن تكون هذه « الحركة التى لا لون لها للذرات » ، وهذا « النسيج الطيفى للتجريدات غير الملموسة » ، وهذه « الرقصة التى ليست من هذا العالم ، والتى تؤديها مقولات لا حياة فيها »[2] — من المحال أن تكون هذه هى الواقع . وحتى لو كانت تنطوى على إشارة خافتة

---

(١) « المذهب الطبيعى واللاأدرية » ، ١٨٨٩ ، المجلد الثانى ، ص ٨٠ .

(٢) برادلى : « مبادئ المنطق » ، الكتاب الثالث ، الباب الثانى ، الفصل الرابع ، القسم ١٦ .

إلى العالم العيني الذى جُردت منه ، فلا يمكنها ، عن طريق مضمونها وتركيبها الخاص ، أن تجيب عن السؤال عن ماهية الطبيعة الحقيقية للعالم العيني . ففي ذلك الإطار التخطيطي الذى لا يتناول سوى نقاط متجانسة القوة لا ترتبط فيما بينها إلا آليا ، يكون من العبث أن يبحث المرء عن دلالة وقيم وغايات ومن المستحيل أن يجدها .

ومن الواضح أن وورد ، فى نقده القاسى هذا للمذهب الآلى ، قد أخفق فى الاحتفاظ بتميز العلم الطبيعي بما هو كذلك ، والنظرة الطبيعية إلى العالم ، التى تقوم عليه عادةً ، وبذلك « أفرغ الطفل مع تفريغه مياه الحمام » ، بل وحمل على التفكير العملى بمعناه الدقيق على أساس أنه أدى بالفعل ، فى كثير من الأحيان ، إلى نتائج فلسفية مشكوك فى صحتها إلى حد بعيد . وهذا يبدو غريبا ، إذا أدركنا أن وورد نفسه قد بدأ حياته الأكاديمية عالما ، واستخدم مناهج العلم بنجاح كبير . غير أن لهذه الغرابة دلالتها الخاصة : فقد تعين عليه أن يتخذ موقفا نقديا شديدا من وجهة النظر والمناهج المميزة للعلم الطبيعى ، حتى يتمكن من أن يُدخل فى مجال الاهتمام الفلسفى ميدانا آخر للمعرفة كانت الفلسفة الإنجليزية حتى ذلك الحين تتجاهله تجاهلا غاشما ، وأعنى به التاريخ . ففى العلوم التاريخية ، على عكس العلوم الطبيعية ، نصادف كائنات فردية عينية ، ينطبق عليها ما نعنيه بالحقائق ، من حيث إنها تضع لنفسها غايات ، وتحقق قيما وتكوّن جزءا لا يتجزأ من عينية الحياة وواقعيتها . ولقد كان وورد ، مثل سورلى ، مدينا بهذا الرأى للأبحاث التى قام بها هينريش ريكرت فى مناهج المعرفة ، وهى الأبحاث التى لا يبدو أن أى فيلسوف إنجليزى آخر قد أبدى بها أى اهتمام .

فلدينا إذن ، داخل الوجود من حيث هو كل ، تقابل حاد بين عالمين : فهناك من جهة الطبيعة ، وعالم الحوادث الآلية ، الذى يسوده الاطراد

والضرورة التجريبية ، وهو عالم من العموميات والتجريدات ، ليس فيه مكان للأفراد العينيين ، أو للتلقائية ، والابتكار ، والقيم والغايات ؛ ولدينا من جهة أخرى عالم القيم والغايات ، عالم التاريخ ، والعينى والفردى ، الذى لا يكون الفعل الأخلاقى ممكنا إلا فيه ، والذى تحل فيه الغرضية والحرية البشرية محل قيود العلية الآلية . غير أن هذا التمييز القاطع ينبغى ألا يؤخذ على أنه يعنى انفصالهما التام : إذ يتضح من وجهة نظر أعلى ، أنهما منظوران جزئيان إلى عالم واحد ، وينبغى بالتالى أن يجمعهما الفكر فى وحدة . ومهمة الفلسفة هى كشف هذه الوحدة ، وكذلك تحديد أى وجهيها هو الأعمق والأشمل .

وكما هو المتوقع ، فإن وورد قد جعل العالم الطبيعى مشتقا من العالم الروحى . ومن الأدلة على ذلك أن الطبيعة ، عندما نواجهها بجهاز العلم العقلى ، تجيب عن الأسئلة التى نوجهها إليها ، وفى ذلك تحقيق لصحة الوسائل التى اصطنعها الإنسان للسيطرة عليها . وإذن ، فهلا يكون لنا الحق فى أن نستدل من ذكاء الروح الباحثة ، على ذكاء الطبيعة ، أو على الأقل ، على وجود مبدأ ذكى كامن فيها ؟ . وفضلا عن ذلك ، فإن آخر أبحاث العلم قد أثبتت أن الحياة العضوية تمتد فى العالم غير العضوى المزعوم أبعد مما اعتقدنا حتى الآن ، وليس هناك ما يمنع من أن نكتشف للحياة حدودا أدنى من ذلك . مثل هذه الاعتبارات أدت بوورد فى النهاية إلى افتراض أن الطبيعة حية وفردانية فى جميع أرجائها . ويسمى وورد مذهب شمول النفس هذا باسم « الواحدية الروحية spiritualistic monism » ، لكى يوضح بذلك تضادها المباشر مع الواحدية المادية عند اللاأدريين والتطوريين وغيرهم من أصحاب المذهب الطبيعى . فالطبيعة غائية فى جميع أرجائها ، وهى عالم من الغايات والطبيعة المطبوعة natura naturata هى فى واقع الأمر الطبيعة الطابعة natura naturans .

غير أن الواحدية الروحية ليست إلا موقفا عاما ؛ وهى لا توضح شيئا عن الطريقة التى تُصنع بها الأشياء على وجه التخصيص ، أو عن مصدر هذه الأشياء وغايتها ، أو عن قيمتها والغايات التى تستهدفها ، وما إلى ذلك . وعلينا لكى نجيب عن هذه الأسئلة ، أن نبدأ من جديد ، و نسير ، ونحن نفعل ذلك بطريقة « تجريبية من الأساس radically empirical »(وقد استخدم وورد ، مثل وليم جيمس ، نفس هذا التعبير) . فإذا ما نظرنا إلى الواقع من وجهة النظر الجديدة هذه ، ظهر لنا مباشرة فى كثرة من المراكز المجرّبة التى تتصل فيما بينها اتصالا متبادلا . ويطلق وورد على هذه الوحدات اسم الذرات الروحية monads ، أو الكمالات entelechies[1] ، كما يطلق على أدنى ما يمكننا تصوره منها اسم الذرات الروحية أو البحتة ، وأحيانا يسميها « بأشباه النفوس psychoids » .

وتنشأ هذه الأخيرة من أصل مشترك بين جميع الذرات الروحية (وربما كان اتصالاً لا تنوع فيه) يكوّن البيئة التى تعيش فيها هذه الذرات ، إن جاز هذا التعبير . ومن الواجب النظر إلى جميع الذرات الروحية على أنها أفراد ، إذ ليست فيها واحدة تشبه الأخرى ، ومع ذلك فهى لا تكون منعزلة أبدا ، وإنما تمارس دائما ، بعضها على البعض ، أفعالا وردود أفعال ، وتشكل نفسها فى صورة جماعات اجتماعية ، ولا سيما فى المستويات العليا للذات الروحية . ومن الواجب النظر إليها أيضا على أنها تسعى أساسا نحو غايات ، بحيث إن غايتها العليا أو قانونها الأعلى هو حفظ الذات .

---

(١) لفظ « الإنتلخيا » يعنى ، فى أصله الاشتقاق اليونانى ، ما تكون غايته فى ذاته . وهو يصف ما هو كامل أو مكتمل . فالموجود الذى يتصف « بالكمال » يقال فى مقابل ذلك الذى يكون بالقوة . ومن أشهر استعمالاته وصف أرسطو للنفس بأنها « الكمال الأول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة » . [المترجم]

ولسنا بحاجة إلى تتبع مذهب الذرات الروحية هذا أبعد من ذلك ، مادام يتفق مع مذهب ليبنتس فى جميع النواحى الهامة فيما عدا أنه يجعل للذرات الروحية نوافذ ويترك جانبا فكرة الانسجام المقدّر pre - established harmony . وكثيرا ما وصف وورد مذهبه هـــذا بأنه مذهب كثرة pluralism ، وهو بالفعل يلتقى مع فلسفة الكثرة عند جيمس فى نقاط تزيد على نقاط التقائه مع أى مذهب حديث . ويكوّن هذا المذهب ما يمكن تسميته بالطابق الأسفل فى بنائه الميتافيزيقى . فليس فى وسعنا أن نبقى هنا ، مع هذه الكثرة . فالكثرة ، بقدر ما يمكن المضى فيها ، هى موقف متسق تماما مع ذاته ، كفيل بإرضاء حاجاتنا العقلية وقتا ما ، غير أنه موقف ناقص ، يحيلنا إلى موقف أعلى يتجاوزه ، سواء فى حدوده الدنيا أو فى حدوده العليا . فلا يمكن أن توجد كثرة من الموجودات المتناهية ما لم توجد وحدة تكمن من ورائها وتشتمل عليها . صحيح أننا لا نستطيع التحقق من هذه الوحدة علميا : فهى تسير بنا إلى ما بعد عالم الوقائع . ولهذا السبب ينكر التجريبى الأصيل حقيقتها ، غير أن هذا لا يدل إلا على أنه لم يرتفع بعد إلى مستوى وجهة النظر الفلسفية الحقة . فليس للفلسفة بمعناها الصحيح تعامل مباشر مع الوقائع : وحسبها أن تتجنب مناقضة التجربة . صحيح أن الكل الذى تحاول الفلسفة فهمه يشمل الوقائع ، غير أن أية نظرية تكتشف وحدة الكثرة بأكملها ، وتكشف عن معناها العام ، لها ما يبررها فلسفيا ، حتى لو لم يمكن تحقيقها تجريبيا .

والموقف المكمل لمذهب الكثرة هو مذهب الألوهية . وقد بلغ وورد هذه النقطة المتوّجة لمذهبه بقفزة تأملية جريئة من الذرات الروحية المتناهية الكثيرة نسبيا ، إلى وحدة لا متناهية مطلقة . فوجود الكثرة يرتكز على الألوهية ويستهدفها ؛ أى أن الله مصدر الكثرة وتتويج له .

وهنا يكون موضع معالجة وحل المسائل الميتافيزيقية النهائية : كفكرة

التطور ، ومشكلة الحرية ، والخلود ، وطبيعة الله ، وأهم من هذا كله ، مشكلة علاقة الموجودات المتناهية بالمطلق . ولسنا نستطيع أن نقدم إلا لمحات عامة من أبحاث وورد المفصلة فى هذه المسائل . فالله روح لها عقل وإرادة ، ومن ثم فهو شخصى . وهو خالق العالم وحافظه ومدبره غير أنه فى خلقه للعالم قد فرض حدا على ذاته ، ولكن هذا لا يعنى بطبيعة الحال أنه جعل لنفسه ماهية متناهية . فهو ، بوصفه خالقا ، يعلو على العالم ، ولكن ليس بالمعنى الذى يقصده أصحاب مذهب الألوهية الطبيعية (deists) والقائل إنه يظل خارجا عن العالم . فلا يمكن فهم الخلق إلا على أنه الحضور الدائم للمبدأ الخلاق فى الخلق ، بحيث يكون الله فى نفس الوقت باطنا ، يحرك العالم من داخله . ولم يستطع وورد أن يجد بين العلو والكمون رابطة تصورية ، غير أنه تمسك بالفكرتين معا ، لأن عمق شعوره الدينى حال بينه وبين القول بمذهب « شمول الألوهية pantheism » فى صورته الخالصة ، من جهة ، كما حال بينه ، من جهة أخرى ، وبين القول بمذهب الألوهية الطبيعية deism ، وهو المذهب الذى يرى أن الله ينسحب من العالم عندما يخلقه ، ويأخذ ما يمكن تسميته « بأجازة » بعد ما بذله من مجهود . ولقد أدى به موقف التوسط هذا إلى أن ينسب القدرة الخالقة إلى الإنسان بدوره : فالله حين جعل الناس أحرارا ، قد خصهم بأن يكونوا شركاءه فى العمل على تحقيق غاياته . ولما كان الإنسان شريكا لله فى هذه المهمة على قدم المساواة ، فإنه يضطلع بمسئولية كاملة عن أعماله ، وهو فى الوقت ذاته قادر على ارتكاب الشر . فالشر الأخلاقى هو العقدة الكبرى فى أى مذهب ألوهى ، ولكن لما كان الله كامنا فى العالم ، فلابد أن تكون للخير الغلبة آخر الأمر على الشر . فالشر هو تعكير صفو النظام الأخلاقى ، وهو ليس مبدأ إيجابيا ، له طبيعته وحقيقته الخاصة به ، إلى جانب الخير ، بل إنه نسبى بالقياس إلى الخير فحسب ، ومن هنا

فإنه سينهزم بالتدريج أمام الخير ويتلاشى فيه . «فى الأشياء الشريرة نوع من الروح الخـيّرة»[1] .

وهكذا فإن الكون عند وورد يختلف عنه عند برادلى وبوزانكيت فى أنه ليس كونا سكونيا ، وإنما هو يصعد من مرحلة إلى أخرى حتى أعلى ذرة روحية وهى الله . ولقد اجتذبته ، مثل معظم معاصريه ، فكرة التطور ، وأدمجها فى مذهبه إدماجا وثيقا . غير أن المعنى الذى تكتسبه هذه الفكرة فى مذهب ألوهى يختلف تماما عن معناها فى مذهب طبيعى أو مذهب للكثرة . إذ لا يعود معناها هو التكشف التدريجى لما كان موجودا منذ البداية ، وإنما هى تعنى النشوء الجديد ، والتركيب الخلاق ، والظهور المستمر لإمكانيات جديدة ؛ وهى تدل على وجود انسجام عند نقطة البداية فضلا عن نقطة الهدف ، وليس فقط عند نهاية عملية تسير قدُما ، وقد لا تكون لها نهاية على الإطلاق .

فإذا ما عدنا بنظرتنا إلى مذهب وورد فى مجموعه أمكننا أن نرى المثالية فيه وقد اتخذت صورة جديدة ، استُوعبت فيها — على نحو يفوق بكثير ما سبق أن عرضناه من المذاهب — كثرة زاخرة متنوعة من الأفكار ، بعضها لا تربطه صلة وثيقة بوجهة النظر المثالية . صحيح أنه ظل يحتفظ بالنزوع إلى التأمل فيما وراء حدود التجربة ، ويسعى إلى بلوغ وحدة نهائية ، غير أننا لا نشعر لديه بأن المركب منبثق عن اتساق فكرى أصيل . فالعناصر أكثر عددا ، وأشد تنوعا ، من أن تكوّن وحدة حقيقية ، وكثيرا ما تظل منضمة بعضها إلى بعض على نحو خارجى فحسب . غير أن هذا ليس إلا دليلا آخر على قوة الدافع التأملى الذى أحدثه تجدد الاهتمام بالبحث الفلسفى ، بحيث ولد الرغبة فى تشييد مذهب ميتافيزيقى لدى شخص كانت مواهبه أقرب إلى مجال متابعة الأبحاث العلمية واختبار المشكلات الفلسفية فى طابعها الجزئى .

---

(١) شيكسبير ، هنرى الخامس ، الفصل الرابع .

كلمنت تشارلس جوليان وب Clement Charles Julian Webb

(ولد في ١٨٦٥)

[كان من ١٨٩٩ إلى ١٩٢٢ زميلا ومدرساً بكلية ماجدالين في أكسفورد؛ وفي ١٩٢٠ كان أول أستاذ لكرسي «أوريل Oriel» في فلسفة الدين المسيحي بأكسفورد، وتقاعد في ١٩٣٠.

مؤلفاته: «مشكلات في العلاقات بين الله والإنسان Problems in the Relations of God & Man»، ١٩١١، «النظريات الجماعية في الدين والفرد Group Theorie of Religion & the Individual»، ١٩١٦؛ «الله والشخصية God & Personality» (محاضرات جيفورد)، المجموعة الأولى، ١٩١٩؛ «الشخصية الإلهية والحياة البشرية Divine Personality & Human Life» المجموعة الثانية، ١٩٢٠؛ «الفلسفة والدين المسيحي Philosophy & Christian Religion» (محاضرات افتتاحية)، ١٩٢٠؛ «الخطوط العامة لفلسفة في الدين Outline of a Philosophy of Religion»، مقال في «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة»، نشره ج هـ. موير هيد، المجموعة الثانية، ١٩٢٥؛ «معرفتنا بعضنا ببعض Our knowledge of One Another»، في «أعمال الأكاديمية البريطانية»، ١٩٣٠؛ «الدين ومذهب الألوهية Religion & Theism»، ١٩٣٤؛ وكذلك مؤلفات متعددة في تاريخ الفلسفة والفكر الديني، وطبعات نقدية لكتابي جون (يوحنا) أوف سالسبري John of Salisbury «پوليكراتيكس Policraticus» و«ميتالوجيكون Metalogicon»][1].

أفضل ما يوصف به وب هو أنه يمثل فلسفة الدين داخل المذهب المثالي المطلق؛ فهو ينتمي، بحكم ارتباطه الطويل بجامعة أكسفورد خلال سنوات

(١) جون أف سالسبري (١١١٥ — ١١٨٠) فيلسوف ورجل كنيسة، تعلم في باريس، على يد أبيلار، وشغل مناصب دينية هامة، أهمها منصب أسقف شارتر. والكتاب الأول، وهو پوليكراتيكس، هو عرض لآرائه في المدينة الفاضلة على غرار «جمهورية» أفلاطون، أما الثاني، وهو «ميتالوجيكون» فيعرض فيه مذهبا فلسفيا جمع فيه بين أرسطو والقديس أوغسطين. [المترجم]

دراسته وتدريسه : إلى تراث أكسفورد الذى يرجع إلى جرين . وقد أبدى ، منذ كان طالبا ، ميلا إلى المشكلات الأخلاقية والدينية ، كما أنه اعترف بالتأثير القوى الذى أحدثه فيه كتاب جرين «المقدمة Prolegomena» ، والتأثير الطاغى لكتاب كانت « أساس ميتافيزيقا الأخلاق » . ولقد كان تفكيره ، على وجه العموم ، أقرب إلى كانت وفشته منه إلى هيجل . وهو يذكر باحترام بالغ ، ضمن أساتذته فى أكسفورد ، اسم ج . كوك ولسون ، وإن يكن من المستبعد جدا أن يكون مثل هذا المصدر الواقعى قد أحدث فيه أى تأثير ملموس . وهو يدين بأكثر من ذلك بكثير لصداقته الشخصية مع الفيلسوف الكاثوليكى « فريدرش فون هوجل » ، كما تأثر فيما بعد بكتاب رودلف أوتو Rudolf Otto « المقدس Das Heilige »[1] وهو الكتاب الذى أثار اهتماما كبيرا فى الأوساط اللاهوتية الإنجليزية .

وهكذا فإن و ب قد تناول مشكلة المثالية المطلقة من جانب الدين أساسا . وكان هدفه الخاص هو تعديل ميتافيزيقا برادلى وبوزانكيت من وجهة نظر التجربة الدينية واللاهوت المسيحى[2] . فقد أدت بهذين المفكرين الأخيرين تأملاتهما النظرية البحتة ، التى كانت غير مكترثة بالدين ، إلى وصف للعلاقة بين المطلق والله لم يكن بالطبع عايقبله مفكر يتخذ من الدين موقفاً إيجابيا وثيقا . فالمطلق فى نظره ليس موضعاً للتأمل الميتافيزيقى فحسب ، بل هو أيضا موضوع للتقديس الدينى ، وهو يذهب

---

(١) لهذا الكتاب ترجمة إنجليزية بقلم ج . و . هارفى J. W Harvey بعنوان « فكرة المقدس The Idea of the Holy » ، ١٩٢٣ .

(٢) انظر ، فى موضوع علاقته ببرادلى وبوزانكيت ، المراسلات التى دارت بينه وبين هذا الأخير ، والتى تكشف بوضوح عن هذه العلاقات ، فى كتاب « بوزانكيت وأصدقاؤه » ، نشره ج . هـ . موبرهيد ، ١٩٣٥ ، ص ٢١١ والصفحة التالية ، وص ٢٢٦ والصفحة التالية وص ٢٣٧ إلى ٢٤٧ .

إلى أن فصل برادلى وبوزانكيت بين المطلق والله ، إذا ما مضينا فيه إلى أبعد نتائجه المنطقية ، يؤدى إلى سلب الدين على إطلاقه أى معنى له . ولابد من أجل التجربة الدينية من أن يكون كلاهما فى هوية مع الآخر .

وهناك مشكلة ثانية كرس لها وب اهتماما كبيرا، هى مشكلة شخصية الله وعلاقتها بشخصية الإنسان المتناهية . وهو هنا يبين أيضا أن الوعى الدينى هو وحده الذى يكشف الطابع الشخصى النهائى للحقيقة ، إذ إن الإنسان فى علاقة شخصية مع المطلق إلا فى التجربة الدينية . لذلك ينبغى أن ننسب الشخصية إلى الله ، ولكن بمعنى يختلف إلى حدما عن معنى شخصية الإنسان ، إذ إن علاقة الإنسان بالإنسان فى التجربة الاجتماعية هى علاقة استبعاد متبادل ، بينما علاقة الإنسان بالله فى التجربة الدينية هى علاقة تضمن متبادل . فلزام علينا ، من وجهة النظر الدينية ، أن نقول إننا نستقر فى الله وإن الله يستقر فينا ، وإن الله كامن ، على نحو لانعرفه ، فى المؤمن ، ولكن دون أى تهديد للشخصية المستقلة للكائن المتناهى . ذلك لأن وب يدافع عن استقلال الشخصية الإنسانية ضد إنكار حقيقتها وقيمتها فى المذهب الطبيعى والمذهب المطلق . ومن هنا فإنه لاينظر إلى التجربة الدينية على أنها صوفية ، وعلى أنها هى فناء النفس المتناهية فى اللامتناهى ، بل على أنها علاقة يظل الاثنان فيها متميزين ، ويستتبع ذلك أن يكون الله ، مع كل كمونه فى العالم ، عاليا عليه فى الوقت ذاته . وهو يحاول أن يربط ويوفق بين الرأيين المتضادين فى كمون الله وعلوه ، عن طريق إدخال فكرة لاهوتية هى فكرة الوسيط والثالوث ، وبذلك استخدم هاتين الفكرتين استخداما فلسفيا . وربما كانت هذه المتقابلات المتنافرة وأمثالها فى مذهب وب راجعة إلى افتقار باطن إلى التناظر أو الاتفاق بين المذهب المطلق والنتائج الميتافيزيقية التى يستتبعها الدين المسيحى .

ولقد أبدى وب اهتماما خاصا بمشكلة معرفتنا للذوات، الأخرى ولعالم الأشياء الخارجية . وهو يرفض الحجة القائمة على التمثيل [١] (argument from analogy) . فلدينا بالذوات الأخرى إدراك مباشر تماما ، مثل إدراكنا لله . فلايمكن أن تكون معرفتنا بالذوات الأخرى مستمدة من ذواتنا ، أومن الأشياء الخارجية ، أومن العلاقة بين الاثنين ، وإنما هى كامنة ، على نحوما ، من وراء كل هذه الأنواع من التجربة ؛ فالذات الأخرى لايمكن أن تكون بالنسبة إلينا مجرد موضوع ضمن الموضوعات الأخرى ، وإنما هى تدرك دائما بوصفها شخصا واعيا بذاته ، نستطيع أن ندخل معه ، لأن لنا شخصية ، فى علاقات شخصية مباشرة .

وهكذا فإن الشخصية هى الفكرة الرئيسية المسيطرة على تفكيروب ، ولاسيا بالصورة المنهجية التى أعطاها لتفكيره هذا فى كتابه الرئيسى ، وهو مجموعتا محاضرات « جيفورد » اللتان نشرتا بعنوان « الله والشخصية » . و « الشخصية الإلهية والحياة البشرية » . وهوفى ثانى هاتين المجموعتين يناقش التعبير عن الشخصية البشرية فى مختلف مجالات نشاطها ، مبينا نواحى التميز والاختلاف فى المجال الاقتصادى والعلمى والفنى والأخلاقى والسياسى والدينى . وهو يتخذ على وجه العموم موقفا وسطا بين راشدال ، الداعية المتعصب إلى الشخصية الفردية ، من جهة ، وبين برادلى وبوزانكيت ، اللذين أذابا الشخصية وأفنياها فى ظلام المطلق ، من جهة أخرى . ولكنه لايرتفع إلى مستوى الأصالة العظيمة فى التفكير ، التى تثير فينا الإعجاب ببرادلى ، وكذلك ببوزانكيت ولكن بدرجة أقل . ففلسفته لم تظهر

---

(١) الحجة القائمة على التمثيل هى تلك التى نستدل فيها على وجود الذوات الأخرى من وجودنا نحن ، ونعتمد على المماثلة بين الظواهر التى نجربها فى ذاتنا مباشرة وتلك التى تنسب إلى الذوات الأخرى ، لكى نؤكد وجود الأخيرة ، ما دامت ذاتنا موجودة .
[المترجم]

بفضل قوة باطنة تدفعه إلى وضع مذهب ، بقدر ماظهرت عن طريق عرض آراء المفكرين الآخرين ونقدها . وربما اتضح آخر الأمر أن أكبر خدمة أداها هي أنه خفف من حدة مبالغات خطرة معينة فى المذهب المطلق ، الذى كان بطبيعته ميالا إليه .

ألفرد إدوارد تيلور Alfred Edward Taylor

(ولد فى ١٨٦٩)[1]

[تعلم فى نيوكوليدج ، بأكسفورد ، وكان من ١٨٩١ إلى ١٨٩٨ زميلا فى كلية مرتون Merton ، بأكسفورد ؛ واشتغل من ١٨٩٦ إلى ١٩٠٣ محاضرا مساعدا فى اللغة اليونانية والفلسفة بكلية أوين Owen بمانشستر ؛ ومن ١٩٠٣ إلى ١٩٠٨ أستاذا للفلسفة بجامعة ماكجيل McGill فى مونتريال ؛ وكان من ١٩٠٨ إلى ١٩٢٤ أستاذا للفلسفة الأخلاقية فى سانت أندروز ، وفى ١٩٢٤ أستاذا لنفس الكرسى فى جامعة إدنبره .

مؤلفاته : « مشكلة السلوك The Problem of Conduct » ، ١٩٠١ ؛ « أركان الميتافيزيقا Elements of Metaphysics » ١٩٠٣ (الطبعة التاسعة ، ١٩٣٠) ؛ « الاتصال Continuity » و « الأحلام والنوم Drams & Sleep » و « الهوية Identity » و « مذهب الألوهية Theism » ، مقالات فى « دائرة معارف الدين والأخلاق Encyclopaedie of Religion & Ethics » لهيستنجز Hastings ، ١٩١١–١٩٢١ ؛ « الإيمان بالخلود The Belief in Immortality » مقال فى كتاب « الإيمان والحرب The Faith & the War » نشره ف . ج . فوكس جاكسون Foakes Jackson ، ١٩١٥ ، ص ١٢٣ — ١٥٧ ؛ « الفلسفة » مقال فى كتاب « التطور فى ضوء المعرفة الحديثة Evolution in the Light of Modern Knowledge » ، ١٩٢٥ ؛ « حرية الإنسان The Freedom of Man » مقال فى « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، نشره ج . هـ . مورهيد ، المجموعة الثانية ، ١٩٢٥ ؛ « دفاع عن الدين The Vindication of Religion » ، بحث فى كتاب « مقالات كاثوليكية ونقدية Essays Catholic & Critical » ، نشره ا . ج . سلوين E. G. Selwyn ، « مشكلة الشر The problem of Evil » ، كتيب

---

(١) وتوفى فى ١٩٤٥ . [المترجم]

صدر فى ١٩٢٩ ؛ «إيمان مفكر أخلاق The Faith of a Moralist» (محاضرات جيفورد) ، فى مجلدين ، ١٩٣٠ (طبعة فى مجلد واحد ، ١٩٣٢) ؛ «دراسات فلسفية Philosophical Studies» ١٩٣٤ ؛ وكذلك كتب ومقالات متعددة فى تاريخ الفلسفة] .

تلقى تيلور تعليمه الفلسفى فى الوقت الذى كانت فيه أكسفورد فى قبضة الحركة الهيجلية . وكان أقوى الشخصيات تأثيرا فيه هو برادلى . فقد كان ، بحكم عمله زميلا فى نفس الكلية التى كان يعمل بها برادلى ، واحدا من الأشخاص القليلين جدا الذين أسعدهم الحظ بالاتصال شخصيا بذلك الناسك فى محرابه ، وتمكن بفضل اتصالات يومية تقريبا ، من مشاركة برادلى آراءه فى الوقت الذى كان فيه برادلى يناضل فى سبيل صياغة ميتافيزيقاه . وهكذا انطبع تأثير آراء المفكر الأكبر سنا بعمق على مؤلفاته الأولى . ولقد اعترف هو ذاته ، بعد ذلك بوقت طويل ، عندما كان قد ابتعد كثيرا عن موقفه الأول ، اعترف بامتنان بأن تأثير برادلى «الذى مارسه على أنحاء شتى ، ينبغى أن يُعد أقوى وأنفع تأثير تعرض له تفكيرى الخاص»[1] .

وعلى الرغم من ذلك فمن المستحيل القول بأنه كان يتبع بإخلاص تعاليم برادلى أو أى معلم آخر فى الفترة المتأخرة . فتيلور لم يكن فقط مفكرا مستقلا ، وربما هوائيا إلى حد ما ، بل إن ذهنه مرن لا يستقر على حال . ولقد أدت سعة اطلاعه إلى جعله يفيض بالعلم فى أشد الميادين تباينا ، وكانت له قدرة مدهشة على استيعاب مجالات غريبة للمعرفة والأفكار . وتشهد المجموعة الكبيرة من مؤلفاته فى تاريخ الفلسفة بالاتساع الهائل فى نطاق معرفته .

---

(١) فى كتاب «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة» ، نشره موبرهيد ، المجموعة الثانية ص ٢٧١ .

التاريخية ، واستعداده العلمى العظيم . واقد كان واحدا من أبرز الثقات فى فلسفة القدماء ، ولاسيما سقراط وأفلاطون (فلكتابه الضخم عن أفلاطون ، وشرحه الذى يقع فى سبعمائة صفحة لمحاورة « طيماوس » ، مكانة فريدة وسط ذلك السيل المتدفق من المؤلفات التى تتناول أفلاطون، وذلك بفضل ما اشتملا عليه من معلومات زاخرة ، ودقة فى التفسير ، وعمق فى الفهم الفلسفى) ، وكان يتمتع بنفس القدر تقريبا من سعة الاطلاع فى التفكير الدنيوى والدينى فى العصور الوسطى ، وفى الكتابات الحديثة والمعاصرة فى الأدب واللاهوت معا .

ولكن الذى يهمنا ، فى هذا المقام ، هو تيلور الفيلسوف ، لا المؤرخ والشارح والمترجم ، ولقد كان السبب الوحيد لإشارتنا إلى هذه الناحية فى عمله هو أنها قد أثرت فى تفكيره الفلسفى على أنحاء شتى . فكل ما قدمه إلينا من أفكار خاصة به ، يحمل دائما آثار علمه المتشعب الأطراف . فمن الواضح فى كل نقطة أن هذا المفكر قد طرق أبوابا متعددة واستكشف ديارا كثيرة ، وانتفع من المعلومات الوفيرة التى توصل إليها على نحو حى مثمر ، بدلا من أن يكتفى بجرّها وراءه وكأنها حِمل لا حياة فيه . وعلى ذلك فإن مهمة تتبع مضمون تفكيره إلى مصادره هى جهد عقيم ، إذ سيكون علينا عندئذ أن نبدأ باليونانيين ولا ننتهى إلا بآخر بدعة قال بها معاصروه . غير أن من الواجب أن نلاحظ أن المعرفة التاريخية الشاملة التى جمعها تيلور فى ذهنه المتفتح على الدوام ، على الرغم مما كان لها من فائدة فى موقفه الخاص من المشكلات الفلسفية ، كانت حملا ثقيلا وعقبة فى وجه النمو الطبيعى لتفكيره ، فانحرفت به فى أكثر من مناسبة ، من طريق إلى آخر ، وأفقدته الاتصال ووحدة الهدف . وهى السبب فى تلك التغيرات ، الرئيسية منها والفرعية ، التى تتصف بها رحلته الفلسفية ، والتى لا يبدو أنها بلغت نهايتها

إلا أخيرا ، ما لم يكن يجيء لنا مفاجأة جديدة . وإنه ليذكرنا ، فى تعطشه إلى المعرفة وقدرته على استيعابها ، بمعاصره الألمانى المتقلب المتشعب ، شيلر Scheler[1] .

وأما الكتابات الفلسفية التى ألفها تيلور كتابان ينتمى أحدهما إلى بداية عهد نشاطه التأليفى والآخر إلى نهايته ، وكلاهما يبحث فى الأخلاق . ومن الكتب الأخرى التى ألفها بين هذا وذاك كتاب شامل فى الميتافيزيقا ، ينتمى إلى الفترة المبكرة ، وبضعة أبحاث هامة إلى حد ما ، كان معظمها مساهمات فى حلقات دراسية أو فى كتب مشتركة ، وتتناول هذه الأبحاث مشكلات فى الأخلاق والميتافيزيقا وفلسفة الدين ، وتعبر عن موقفه فى الفترة الأخيرة ، إذ إنها ألفت خلال السنوات الخمس عشرة الأخيرة على وجه التقريب . وسنبدأ أولا ببحث مذهبه الأخلاقى ، لأنه أولا مركز الثقل فى فلسفته ، ولأن بحثه له فى فترتين يفصل بينهما زمان طويل ، يتيح لنا فرصة رائعة لإظهار سمة التغير التى اتصف بها تطوره الفلسفى .

ويُعد كتابه الأول « مشكلة السلوك » ، الذى كان له عنوان فرعى له دلالته ، هو « دراسة فى فينومينولوجيا الأخلاق » - يُعد هذا الكتاب ، فى نواح متعددة ، أفضل عمل فلسفى له ، وكان هو الذى أذاع شهرته عن حق . وهو فى هذا الكتاب المبكر ذاته يتجلى بوصفه مفكرا شجاعا مستقلا لا يحجم عن استخلاص النتائج الجريئة أو الممتنعة . صحيح أنه اقتبس بعض أفكار برادلى ومضى بها ، عن طريق التحليل الدقيق والديالكتيك البارع ، إلى أبعد نتائجها ، غير أنه تأثر بالجانب الشكاك

---

(١) ماكس شيلر (١٨٧٤ — ١٩٢٨) : فيلسوف ألمانى له أبحاث هامة فى ميادين الفينومينولوجيا والبحث فى القيم وعلم الاجتماع وبعض الدراسات النفسية ، كان من السمات الرئيسية لتطوره الفكرى انتقاله بين مواقف متباينة ، ولا سيما فى صدد مشكلة القيمة الكامنة فى الشخصية الإنسانية . [المترجم]

فى برادلى ، على نحو ما يتبدى فى كتابه « المظهر والواقع » (ولا سيما الفصل ٢٥ فى « الخير ») ، أكثر مما تأثر بالمرحلة المثالية البناءة التى يمثلها كتاب « دراسات أخلاقية » . وهكذا فسرعان ما وجد نفسه يقف موقف المعارضة الشديدة للمدرسة الهيجلية ، ولا سيما لجرين بوصفه المتحدث الرئيسى باسمها فى ميدان الأخلاق . ويظهر التعارض أقوى ما يكون فى فصله للأخلاق عن المذهب الفلسفى بوجه عام ، وفى معالجته لها من وجهة نظر تجريبية محضة . فهجومه الأساسى موجه إلى الربط بين الأخلاق والميتافيزيقا كما يتمثل أصدق تمثيل فى كتاب جرين « المقدمة » : « إن الأخلاق مستقلة ، فى مبادئها ومناهجها ، عن النظر الميتافيزيقى ، بقدر ما يستقل عنه أى علم من العلوم المسماة « بالطبيعة » ، فمن الواجب التماس أساسها الحقيقى ، لا فى نظريات فلسفية حول طبيعة المطلق أو التركيب النهائى للكون ، وإنما فى الوقائع التجريبية للحياة البشرية كما تتكشف لنا فى تجربتنا اليومية العينية »[1] . أى أن الأخلاق علم وضعى وتجريبى محض ، وليست علما تأمليا نظريا . وهى مرتبطة ارتباطا ضروريا وثيقا بعلم النفس والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وما شابه ذلك من العلوم ، ومهمتها هى وصف الظواهر الأخلاقية كما نجدها فى الماضى والحاضر ، وبوصفها وقائع للتجربة موضوعة فى سياق عينى من المواقف والظروف .

وهكذا كان الجزء الأول من كتاب تيلور تحليلا نفسانيا للشعور الأخلاقى بوصفه منبع السلوك وأساس الحكم الأخلاقى . وهو هنا ينضم صراحة إلى صف النظرية الإنجليزية فى الشعور الأخلاقى كما ظهرت فى القرن الثامن عشر (على يد شافتسبرى وهتشسون وهيوم وآدم سمث) .

---

(١) « مشكلة السلوك » ص ٤ .

ويرى ، بإبقائه الأخلاق على مستوى ثابت هو مستوى الحقيقة اليومية ، إلى تشييد حصن يحمي الأخلاق من التركيبات والتجريدات اللا واقعية التي يبينها الأخلاقيون المنتمون إلى المدرسة الهيجلية . وهكذا رأى أن كل محاولة لبناء الأخلاق على الميتافيزيقا تنطوى على خطر تفريغ الحياة الأخلاقية من واقعها العيني ، وإثقال دراستها منذ البداية بتركيب نظري بحت لا يمكن أن يكون فيه مكان لجميع الظواهر المتصلة بالموضوع . مثال ذلك أن الأخلاق لا شأن لها بالذات الأزلية اللازمانية التي قال بها جرين ، وإنما هي تُعنى فقط بالذات التجريبية التي تتجسد في لحم ودم ، وبالظروف المادية والفسيولوجية والنفسية التي تتحكم فيها . ولعلم الأخلاق مهمة أخرى ، إلى جانب التحليل الوصفي للظواهر الأخلاقية ، هي تعقّب الظواهر إلى بداياتها البسيطة ، والبحث في أصل الأفكار الأخلاقية وتطورها ـ وهو ما أصبح يُعرف في ألمانيا ، منذ أيام نيتشه ، بأصل نَسَب الأخلاق . وفي هذا الميدان أسفرت تحليلات تيلور العميقة المفيدة عن نتائج رائعة : فمناقشاته لأصل ودلالة تصورات كالإلزام والضمير والمسئولية والخير والشر والشخصية الأخلاقية ، لها قيمة دائمة ، ولا يُنقص من قدرها على الإطلاق عدم كفاية الأسس النظرية لهذا البحث في مجموعه . ومع ذلك ، فعلى الرغم من قيمة أفكاره واستنتاجاته ـ مأخوذةً على حدة ـ ، فإن عودته إلى المذهب التجريبي في القرن الثامن عشر كانت خطأ كبيرا ، وخاصة بالنسبة إلى مفكر تربى في مدرسة جرين وبرادلى وذاق ثمار كانت وهيجل . وعلى الرغم من كل ما كان يدين به لبرادلى ، فإنه أدار ظهره عمدا لكتابه « دراسات أخلاقية » ، الذى عُرضت فيه الآراء الأخلاقية للمثاليين الألمان لأول مرة ، وبفهم عميق ، في انجلترا . وهكذا فإن عودة تيلور الانتكاسية إلى المذهب النفسي والنسبي ، وكذلك إلى مذهب اللذة كما سنرى فيما بعد ، كانت تخلّفا عن

العصر الذى عاش فيه ، لا يكفى لتبريره الاستدلال الدقيق الكامن من ورائه ولا الأفكار القيمة الكثيرة التى ظهرت مقترنة به (ولكنها لم تظهر منه) .

ونظرا إلى رفض تيلور لكل مبدأ عقلى ، وقصره الأخلاق على وقائع التجربة ، فقد أخذت أبحاثه تدفعه ، على نحو متزايد ، إلى السير فى طريق شكاك ، وإلى الوقوع فى صعوبات ديالكتيكية . ويتجلى تأثير برادلى بوضوح لأول مرة فى نقله للديالكتيك التحليلى الذى اتسم به الجزء الأول من « المظهر والواقع » ، بطريقة بارعة إلى أبعد حد ، إلى مجال الأخلاق .

وكان من المحتم أن يؤدى الحط من عالم التجربة إلى منزلة المظهر البحت ، إلى نتائج هدامة بالنسبة إلى مذهب أخلاقى تجريبى محض ، وبالفعل نجد أن نظريه تيلور التجريبية فى الأخلاق ، شأنها شأن نظرية هيوم التجريبية فى المعرفة ، تنتهى إلى مذهب فى الشك . ذلك لأنه ينتهى إلى أن ميولنا الأخلاقية ، بمجرد أن تتحرر من الشعور الأخلاقى البدائى الذى هو أساسها المشترك ، تتطور فى اتجاهات متباينة ، بل إنها تبلغ من التباين حدا يستحيل معه ردها ثانيةً إلى وحدة عامة ، ويتمثل هذا التباين ، فى نظره ، فى تلك الثنائية القائمة فى كل الأحوال بين الأنانية والغيرية .

فكلا هذين الموقفين قد اكتسب موافقة أخلاقية وادّعى لنفسه قيمة مطلقة . وهكذا تواجهنا على الدوام فكرتان متقابلتان إلى الأبد : إحداهما فكرة تنمية الذات ، والأخرى فكرة خدمة المجتمع ، وتعجز النظرية الأخلاقية تماما عن البت فى أيهما الأفضل . فمن المحال على نحو قاطع إيجاد مركّب نهائى يجمع بين تحقيق الذات وبين التضحية بالذات .

والنتيجة التى ينتهى إليها هذا الاستدلال الذى ينطوى على دوْر

منطق واضح ، هى أن الأخلاق ليست نسقا من الاستنباطات العقلية من مبدأ ميتافيزيقى واحد ، وإنما هى مجموعة من التعميمات التجريبية التى لا يمكن جمعها تحت نسق مترابط من الفروض . ومن هنا فإن الأخلاق ، شأنها شأن الفيزياء وكل العلوم الخاصة الأخرى ، لها طابع مؤقت فحسب ، ولا يمكن أن ترتفع إلى مستوى القول بمعايير باقية لمبادئ ذات صحة شاملة ؛ فهى فى أساسها لا عقلية . وما نسميه بالمثل الأخلاقى الأعلى هو فى واقع الأمر موقف وسط بين استقطاب الميول الأنانية والغيرية ، وهو الاستقطاب الذى يتمثل فى المجال الأخلاقى بأسره . أما فكرة التقدم الأخلاقى فهى وهم باطل ، إذ لا يوجد اتجاه واحد محدد للحركة ، وكل تقدم ظاهرى يقابله تأخر .

وإذن فليس من المستغرب أن نرى تيلور يسير خطوة هامة فى اتجاه ما يسمى بمذهب اللذة الأخلاقى ، وذلك مع رفضه مذهب اللذة النفسى ، كما فعل جرين وبرادلى وسدجويك وغيرهم . وكان يعنى بمذهب اللذة الأخلاقى ذلك المذهب القائل إن اللذة طابع أساسى لما له قيمة أخلاقية ، وإننا نستطيع ، بالنسبة إلى جميع الأغراض العملية ، أن ننظر إلى وجود اللذة على أنه علامة إعلاء طاقات الحياة ، فإن الملتذ يكون خيراً بقدر ما يؤدى هذه الوظيفة . غير أن مثل هذه الأفكار ، التى تخضع الأخلاق للمقولات البيولوجية ، ليست لها إلا حقيقة نسبية .

على أن الأرجوحة الديالكتيكية عند تيلور تنتقل بعد ذلك إلى الجانب الآخر ، لكى تنصف الفكرة المضادة ، وهى فكرة الواجب . صحيح أن أية أخلاق تجريبية تستبعد الأمر المطلق ، بالمعنى الذى قال به كانت ، ما دام هذا الأخير يرتبط بفلسفة ترتكز على مبادئ أولية مطلقة . ومع ذلك فهناك أوامر . غير أنها دائما موجهة إلى أشخاص فرديين

فى مواقف خاصة ، وعلى الرغم من أنها يمكن أن تغدو ملزمة أو إجبارية بالنسبة إلى جماعات معينة من الأفراد والطوائف ، فلا يمكن أن تكون لأىّ منها صحة أولية شاملة . ذلك لأن المقدمة التى ترتكز عليها الأخلاق هى أن كل ما هو واقعى قابل للرد فى آخر الأمر إلى واقعة للتجربة العينية .

ويؤكد تيلور صراحةً اتفاق هذا المبدأ مع المبدأ الأساسى فى نظرية المعرفة عند هيوم ، وينبغى أن يقال إن تيلور قد عمل فى مجال الأخلاق ما عمله هيوم فى مجال المعرفة ، إذ وجّه كل جهوده إلى تطبيق مذهب تجريبى فى الشك ، أو مذهب شكاك تجريبى ، مماثل لمذهب هيوم ، على هذا الميدان . ويمكن أن يقال إنه تجاوز هيوم نفسه فى هذا الميدان ، إذ إن هذا الأخير ، مع بنائه الأخلاق على أساس تجريبى ، قد منعه حسه السليم من بعث الانحلال فيها عن طريق الشك . ومما يزيد الأمر غرابة أن تيلور رأى ، فى كتاب متعلق بنظرية المعرفة والميتافيزيقا نشره بعد ذلك بسنتين فقط ، هو « أركان الميتافيزيقا » ، أن يبتعد تماما عن هيوم ، ويستبدل بالحجج الشكاكة صيغ المذهب المطلق .

وهكذا فإن المرحلة الأولى فى مذهب تيلور الأخلاقى تنتهى إلى نزعة نفسية ، ونسبية ، وشكاكة . فليس فيها نتائج إيجابية .

غير أن هذا الوصف وحده غير كاف ، إذ إن دلالة هذه المرحلة السلبية هى أن الفكر الأخلاقى قد أُلقى به فى دوامة ديالكتيكية يضطر فيها إلى الابتعاد عن جميع الارتباطات التوكيدية لكى يعود إلى الحياة العينية ذاتها ، ويعترف بتنوعها ومرونتها وتنافرها . والواقع أن تيلور قد فاق جميع المفكرين الآخرين فى إظهار المرونة الكامنة فى الحياة الأخلاقية ، والنقائض والممتنعات التى تنشأ عند دراستها .

فى بوتقة تيلور الديالكتيكية يذوب كل شىء . ولقد كان فكره أكثر مرونة وليونة من أن يستقر على موقف واحد ، وإنما هو يتنقل بلا انقطاع ، إزاء الكثرة الزاخرة من المظاهر المرتبطة بموضوعه ، من قضية إلى نقيضها ، دون أن يرضى بأيهما . وإذن فنزعة الشك التى تنساب فى جميع أرجاء هذا الكتاب المبكر النابض بالحياة ، الذى وضع بعد تفكير عميق ، ليست شكا هداما فحسب ، وإنما هى زاخرة بالأفكار القيمة التى لا تنتظر إلا عملية التشكيل .

فإذا كانت الحياة الأخلاقية حلا وسطا ووهما باطلا ، وإذا كان جزء من ماهيتها يتألف من قدر معين من الخداع أو النفاق (Cant) — والكلمة ترجع إلى تيلور ذاته — فإن لنا أن نتساءل عما إذا كان يجوز لنا أن نعدها صورة نهائية للتجربة البشرية . ويحاول تيلور أن يجيب عن هذا السؤال الأخير فى الفصل الأخير من كتابه ، وعنوانه : « وراء الخير والشر » ، وهو فصل يتضمن تلميحا للاتجاه الذى ستتحرك فيه أفكاره الأخلاقية فيما بعد . وعلى الرغم مما يوحى به هذا العنوان ، فإن الإجابة ليست تلك التى قدمها نيتشه . صحيح أن تيلور كان أول مفكر إنجليزى افتتن بعمق بتفكير نيتشه ، ولكننا لا نستطيع أن نتحول عن موضوعنا لنبحث فى النواحى التى تأثر فيها به . فهو فى هذا الفصل يرى أن مآل الأخلاق إلى الدين . ففى السلوك الأخلاقى البحت ننظر إلى التمييز بين الخير والشر ، والصواب والخطأ ، والرفيع والمنحط ، على أنه تمييز نهائى ، غير أن هذه الأضداد الخشنة لا تكفى على الإطلاق للتعبير عن بعض التمييزات الأدق التى توجد تحت السطح الظاهر ، والتى تتغلغل فى قلب الأشياء . وفضلا عن ذلك فالمشكلة لا تنحصر فقط فى أن الأخلاقى الأعلى لم يبلغ بعد ، وإنما فى أن

بلوغه مستحيل ، إذ إن كل ما يبدو تحققًا له يتضح فيما بعد أنه وهم باطل .
لذلك كان من الضرورى تجاوز التجربة الأخلاقية على مستوى يعلو على
أضدادها المعرفة ، وهذا المستوى لا يوجد إلا فى التجربة الدينية . فهذه
التجربة هى التعبير الأعلى والنهائى عن مسعانا العملى ، وليس المثل الأعلى
فيها شيئا مفارقا لا يُبلغ ، أو حقيقة دائمة متجاوزة لهذا العالم ، وإنما هو
شىء حقيق ومتحقق بالفعل ، لا بالمعنى المألوف ، وإنما بأكمل وأيقن معنى ،
أى معنى كونه هو الحقيقة العليا ، والحقيقة الوحيدة التى يصدق عليها هذا
الاسم . فالموقف الأخلاقى المتطرف للدين يتخذ صورة تعاطف شامل
وتراحم مقصود ؛ هو حقا مبنى ، فى كثير من الأحيان ، على الخير الأخلاقى ،
غير أنه لا يتقيد به بالضرورة .

أما المرحلة المتأخرة من أبحاث تيلور الأخلاقية ، وهى المرحلة التى
لا يتسع المقام هنا لمعالجتها على أى نحو كامل ، فيمثلها كتاب كان أشمل
حتى من الكتاب السابق ، ولكنه أقل منه تركيزا ، وهو كتاب ينبئنا
عنوانه منذ البداية — وهو « إيمان مفكر أخلاقى » — بأن الكاتب قد
اهتدى إلى أرض صلبة . هذا الكتاب ، الذى يفصله عن كتابه الأخلاقى
الأول جيل كامل ، يكشف عن تقدمه المستمر خلال هذه الفترة نحو
ميادين جديدة من الموضوعات ومجموعات جديدة من المشكلات . وكان
الميدان الرئيسى الذى أضافه إلى عتاده الذهنى هو اللاهوت ، وذلك بفضل
دراسته الموسعة لتفكير العصور الوسطى ، كما أضاف إلى تمكنه السابق
من الفلسفة الكلاسيكية القديمة ، معرفةً أوثق بالفلسفة القديمة فى العصر
التالى للعصر الكلاسيكى ، ولا سيما فلسفة الأفلاطونية المحدثة . أما بين
المحدثين . فقد ازداد اقترابا من جاليليو وديكارت وهبز وليبنتس وريد ،

وأجرى اتصالات مثمرة مع مفكرين معاصرين له من أمثال ألكسندر ، وفاريسكو[1] Varisco ، وورد ، ورويس ، وبرجسون ، وهويتهد . كما أصبح مدينا فى بعض النواحى الهامة لكتاب فون هوجل ووب فى فلسفة الدين ، ولكتاب ا . ر . بيفان E. R. Bevan : « الهلينية والمسيحية Hellenism & Christianity » .

وأفضل ما يوصف به موقفه الجديد هو أنه مذهب ألوهى أخلاقى ethical theism . فالأخلاق تستمد أساسها النهائى من الدين ، والتفكير فيها يتم من خلال المقولات الدينية . وهكذا فإن التلميحات المتفرقة التى انتهى بها الكتاب الأول ، تُعرض هنا على نحو مذهبى ، وتكوّن الموضوع الرئيسى للبحث الجديد بأكمله . وهو هنا يخلّص الأخلاق من نزعة الشك ، ويسير بها إلى بر الأمان بفضل طوق النجاة الذى يقدمه اللاهوت . غير أن المرء يشعر بأن اهتمامه الرئيسى قد تحول الآن من الأخلاق إلى مذهب الألوهية ، وعلى أية حال فإن الهدف الذى يوجه مناقشته المطوّلة إلى تحقيقه هو إيجاد برهان أخلاقى جديد ، مبنى على أساس عريض ، على وجود الله . ويظهر التغير الذى طرأ على آراء تيلور فى طبيعة الأخلاق — يظهر أوضح ما يكون فى تغيير موضوع هجومه . فقد كانت معارضته فى الكتاب الأول موجهة أساسا إلى جميع محاولات صبغ الأخلاق بصبغة ميتافيزيقية ، وربطها بأية مبادئ أولية ذات طابع ميتافيزيقى . أما الآن فهو يتحول عن طيب خاطر إلى معسكر الأعداء ،

---

(١) برناردينو فاريسكو (١٨٥٠ — ١٩٣٥) : فيلسوف ينتمى إلى المدرسة الإيطالية الحديثة ، له مؤلفات قيمة فى مشكلة الوجود والفكر ، وأبحاث فى الفلسفة الدينية والأخلاقية . [المترجم]

إذ إن بناء الأخلاق على أساس مذهب فى الألوهية هو ربط لها بالميتافيزيقا. فموضوع هجومه الآن — وهو الموضوع الذى لا يكف تيلور عن تأكيده — هو النزعة الدنيوية secularism ، أى نفس عملية قصر الأخلاق على المجال الإنسانى المحض ، وهى العملية التى لم يكن كتابه الأول إلا محاولة لتنفيذها .

وهكذا فإن جميع حججه أصبحت تدور الآن حول محور الفكرة القائلة إن الحياة الأخلاقية ، مهما كان من ارتباط مجراها بالزمان ، ومن تقيدها بظروف العالم الحالى ، لا تكتسب معناها الحقيقى إلا عندما تولى وجهها شطر الأزلية وتسترشد فى كل نقطة بالإيمان بالله . فهى مغامرة تبدأ بالعالم الطبيعى وتنتهى بالعالم فوق الطبيعى . ولا شك فى أن هذه الأخلاق ، بالنسبة إلى الدين . غير مستقلة . وإنما هى معتمدة عليه . ولكن تيلور يؤكد استقلالها بالنسبة إلى الطبيعة . ونستطيع أن نضرب لهذا مثلا إيضاحيا بمناقشته لفكرة الذنب ؛ فالشعور الذى نحس به عندما ندرك أن هناك شرا ارتكبناه ، يختلف عن أى شىء نجده فى المجال دون الإنسانى إلى حد أنه يجوز لنا أن نعده شعورا لا نظير له ، يختص به الإنسان وحده . على أن هذا الشعور بالذنب يقترن به أساسا شعور آخر بعدم إمكان محو الذنب . فلا يمكن أن يُمحى الذنب بأى جهد أو فعل ، ولا يمكن « تعويضه » أو تغطيته بأى عقاب . غير أن إحساسنا بعدم إمكان التكفير عن الذنب إنما هو دليل مباشر على التشابك الكامن بين الزمان والأزلية ، الذى هو العلامة المميزة لكل سعى أخلاقى .

وترتبط بهذا تلك الفكرة التى أطلق عليها تيلور اسم « الحافز المنبعث عن الأزلى The initiative of the eternal » . فكل أخلاق أصيلة

تشير إلى ما وراء حالتنا الراهنة ، إذ تتطلب تجديدا وتحويلا و بعثا مستمرا لشخصيتنا . على أننا لا نستطيع أن نرتفع فوق مستوى عملنا الحالى بجهدنا الخاص وبمثل أعلى خاص بنا فحسب . فالحافز الذى يدفع إلى التجديد لا يمكن أن يأتى من جانب الشخصية المطلوب تجديدها ، وإنما يمكن فقط أن يأتى من الاستجابة لحركة تأتى من الخارج ، وهذه الحركة لابد أن يكون مصدرها هو الله . وهكذا فإن الأخلاق تفترض ما يعلو على الطبيعة مقدما بوصفه بيئتها وقوتها المحركة . وهذا لا يعنى بأية حال الاستغناء عن الجهد الشخصى ، وإنما يعنى فقط أن من واجبنا ، فى كل أوجه نشاطنا ، ألا نظل محصورين فى حدود قدراتنا ، وإنما أن نتطلع إلى ما وراءنا لكى نقبل الحافز الإلهى الذى هو وحده القادر على الارتفاع بنا إلى ما يعلو علينا . فللذرات الروحية عند تيلور نوافذ ، وهذه النوافذ تطل على اللامتناهى .

ويُدخل تيلور فكرة الخلود فى نطاق « برهانه الأخلاقى » العام . فالخلود يعنى تحول الذات الزمانية إلى ذات أزلية . والعملية مستمرة ، قوامها فى المحل الأول تطهير الذات تماما من حالة خضوعها لتحكم الظروف الزمنية . غير أن هذا ليس تطهيرا يغمر الشخصية الفردية ويُغنيها فى مطلق لا شخصى (وهنا يتجه تفكير تيلور إلى نظرية الفردية عند بوزانكيت) ، وإنما هو تطهير يتركها أغنى مما كانت . فالذات تظل باقية ، غير أنها تنتقل من مركزها الأصلى إلى مركز جديد . وكما يقول تيلور ، فبقدر ما نتخلى عن ذواتنا ، نفنى فى شخصيتنا الحقة . ففى المطلق لا تفنى الفردية على الإطلاق ، بل تحقق أكمل تعبير عنها .

ولكن أليست الأخلاق والحياة الأزلية متعارضتين تماما ؟ أيظل للجهد الأخلاقى أى معنى بعد أن نبلغ هدفنا ؟ . هنا نواجه مرة أخرى تلك

الصعوبة الأساسية التى تتمثل فى أى مذهب أخلاقى ، أعنى الازدواج بين ما هو كائن ، أى ما هو زائل متغير على الدوام ، وما يجب أن يكون ، أى ما لا يمكن بلوغه أزلا ، وإن يكن يبدو أنه هو ماهية الأخلاقية ذاتها . غير أن الأخلاق لا تختفى عند بلوغ هدفها إلا إذا جعلنا الأخلاق مساوية للصراع ضد الشر . على أن هذا أمر غير مشروع ، تماما كجعل العلم مساويا للصراع ضد الجهل . فمن الممكن أن نتصور مرحلة للحياة الذهنية تنتهى فيها عملية تكوين الشخصية ، ومع ذلك يستمر النشاط المنبعث عن الشخصية المتكونة . وحتى « فى السماء » يظل هناك مكان للحياة العملية الفعالة ، إلى جانب سعادة التأمل الخالص . صحيح أننا لا نعود قادرين على التقدم « نحو » الخير ، ولكن سيكون هناك مجال واسع للتقدم « فى داخله » ؛ ومن الطبيعى أن الحياة الخيرة لن يمكنها عندئذ أن تظل تتخذ شكل صراع إيجابى ضد الشر ، وإنما ستستمر بوصفها تحقيقاً « للخير » على صور تزداد على الدوام كمالا وتنوعا . فانتهاء الصراع بين الخير والشر ، وبلوغ الغاية ، لا يمنع من استمرار بقاء النشاط الأخلاقى . وهذا هو حل التناقض العميق بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون فى الأخلاق .

وهكذا فإن تفكير تيلور الأخلاقى يمر بمرحلتين لا صلة بينهما على الإطلاق : الأولى مرحلة واقعية تجريبية ، ديالكتيكية ، شكاكة ، تفتقر إلى النظام المذهبى ، وتُعادى أى مذهب ميتافيزيقى ، والثانية مرحلة مختلفة تماما ، تبنى الأخلاق على مذهب ألوهى ميتافيزيقى ، وتجعلها خاضعة له تماما . وهذا القول يتضمن فى الوقت ذاته وصفاً صحيحاً لتفكيره الميتافيزيقى المتأخر بدوره ، وهو التفكير الذى عرضه أيضاً فى كتابه « إيمان مفكر أخلاقى » . فهو يرمى إلى كشف عدم كفاية كل لاهوت

طبيعى صرف ، وإلى تبرير الإيمان بوحى فوق الطبيعى . والواقع أن إيمان تيلور الدينى قد نما بقدر ما نما تفكيره تماما . فقد كان فى البداية واعظا غير متخصص (علمانيا) ، ينتمى إلى طائفة « الميثوديست » ، ثم انتقل إلى مرحلة عدم اكتراث بالدين ، وبعد ذلك ازداد بالتدريج تقاربا من المذهب الأنجليكانى ، وها هو ذا أصبح ينتمى إلى جناحه المتطرف المسمى بجناح « الكنيسة العليا High Church[1] » . بل إنه أصبح يصرح علنا بإعجابه بمذهب الروم الكاثوليك ، وعبر عن ذلك فلسفياً فى رأيه القائل إن الحركة المدرسية الجديدة هى تجديد أصيل لروح الفلسفة ، وإن تفكير توما الأكوينى ما زال حيا ، وسيظل له تأثيره فى مجرى التفكير الفلسفى فى المستقبل .

ولا مفر لنا من أن نعرض ، ولو بإيجاز شديد ، لتفكير تيلور الميتافيزيقى الأول ، كما عرضه فى كتاب « أركان الميتافيزيقا » ، طبعة سنة ١٩٠٣ . فلا حاجة بقارئ هذا الكتاب إلى أن يذهب بعيداً لكى يجد هنا أيضاً انفصاما عميقاً يُفقد المؤلف صفة الاستمرار والاتصال . فكل ما يمكن إيجاده من روابط بين تفكيره الدنيوى فى كتابه الأول ، وبين تفكيره الدينى فى فترة نضوجه ، إنما هى بضعة روابط خارجية ، لا وحدة باطنة . وهنا أيضاً تحول « شاؤول Saul إلى بولس Paul[2] » .

---

(١) مذهب فى الكنيسة المسيحية يدعو إلى التقيد بالشعائر والطقوس والتعاليم الحرفية للمسيحية ولا سيما الكاثوليكية منها ، ويتصف أنصاره عموما بروح المحافظة الشديدة والتقيد بحرفية النص الدينى . [المترجم]

(٢) شاؤول هو الملك الأول للعبرانيين ، وكانت سيرته ، كما رواها العهد القديم ، غير حميدة ، ولا سيما فى محاولاته القضاء على داود . أما القديس بولس فمكانته فى المسيحية معروفة . والمثل يضرب بطبيعة الحال لتحول شخص متمسك بالدنيا إلى شخص متمسك بالدين . [المترجم]

ويزداد الانفصال وضوحا إذا ما عدنا بنظرنا إلى الوراء ، إذ توجد بين كتابه الأول وهذا الكتاب هوة شاسعة في الروح وفي المضمون ، بينما لا يفصلهما في الزمان سوى عامين أو ثلاثة ، ففي كلا الكتابين كان تأثير برادلي سائداً ، ولكن كان هناك — كما أكد تيلور نفسه بعد ذلك بوقت طويل — شخصيتان لبرادلي إحداهما شخصية الناقد الهدام ، والأخرى شخصية المفكر البناء العظيم ، بحيث حطمت الأولى ما شيدته الثانية تحطيما ، ولا يملك المرء إلا أن يحس بأن تيلور ، في فترته الأولى ، قد تأثر بهذين الوجهين لبرادلي دون أن يحل ما بينهما من تعارض ، بحيث كان الوجه الأول هو السائد في مذهبه الأخلاقي ، والثاني هو السائد في ميتافيزيقاه . وإذن فمن الممكن أن نطلق على ميتافيزيقاه الأولى ، التي أطلق عليها اسم « المثالية المنهجية » ، وصفاً موجزاً هو أنها مذهب برادلي في المطلق ، محذوفا منه نزعته في الشك .

ولكن مذهب المطلق ، الذي تركه برادلي في صورة مفككة إلى حد بعيد ، قد نظم هنا تنظيما دقيقاً صارماً . والأقسام الرئيسية في المذهب هنا هي الأنتولوجيا أو التركيب العـــام للعالم الواقع ، والكسمولوجيا أو ميتافيزيقا الطبيعة ، وعلم النفس العقلي أو ميتافيزيقا الذهن والمجتمع البشري .

غير أن تنظيم أفكار برادلي لا يكون سوى الأساس والإطار العام لمذهب تيلور الأول . فقد تمكن تيلور ، بمرونته وتفتحه وتقبله لما هو جديد ، من أن يدمج في كثرة زاخرة من المواد الجديدة ، تشمل كل ما كان مدار البحث في ذلك الحين ، ويستغلها في أغراضه التأملية . وأوضح المؤثرات ظهوراً بعد برادلي ، مثالية وورد و رويس ، وإن يكن قد أخذ عنها موقفها العام أكثر مما أخذ تفاصيل المذهب . كذلك تأثر إلى حد

غير قليل بالاتجاه الذى كان جديدا عندئذ فى علم النفس عند وورد ، وجيمس ، وستوت ، ومونستربرج[1] Münsterberg ، مؤكداً أن للحياة الذهنية طابعا غرضيا غائياً ، واستخدم هذه الفكرة فى محاربة النظريات الآلية ، فأعلن أن النظرة الآلية إلى العالم هى نظرة ذات قيمة أدنى يتضح آخر الأمر بطلانها ، ولا تصح دون قيد أو شرط حتى على العالم غير العضوى ، ما دام للذرة ذاتها قدر من الفردية ، مهما كانت ضآلته ، وإلى هذا الحد لا يمكن استبعادها من التركيب الغائى الذى يتغلغل فى جميع أرجاء الوجود . على أن هذه الآراء كادت ترغمه على أخذ بعض العناصر الهامة من المذهب البرجماتى الذى كان عندئذ فى بداية ظهوره — ومن المؤكد أنه تنازل لهذا المذهب فى نواح كثيرة . وللمرء الحق فى أن يشك جديا فيما إذا كان هذا الربط بين الميتافيزيقا القائمة على فكرة المطلق ، وبين الفلسفة البرجماتية فى الحياة ، قد ساهم فى تأكيد اتساق مذهبه ووحدته . ونستطيع أن نقول إنه ، نظراً إلى التوتر الشديد الذى كان قائماً عندئذ بين ممثلى هذين الطرفين ، كان على الأقل خطأ منه فى « التكتيك » . على أن التنافر التام بين المذهبين سرعان ما فرض نفسه عليه ، فدخل فى خلاف مع شيلر ، ولما وجد نفسه محاصراً ومحرجاً ، تخلى عن قدر كبير من برجماتيته ، وتجلى ذلك فى كلامه عن طبيعة العلوم الوضعية ومناهجها ، وفى رأيه فى العلية وغيرها من المبادئ العامة التى رأى أنها ليست بديهيات ، وإنما مصادرات (وهنا كان متأثراً على نحو مباشر بمقال لشيلر ظهر حديثاً فى ذلك الحين ، أى فى ١٩٠٢ ، بعنوان

---

(١) هوجو مونستربرج (١٨٦٣ — ١٩١٦) عالم نفسى أمريكى ، من أصل ألمانى ، كان أستاذا فى جامعة هارفارد التى وفد إليها بعد أن أقنعه بذلك وليم جيمس ، وأصبح مديراً لمعمل علم النفس فيها . له كتابات متعددة فى علم النفس وفى الحياة والمشكلات الأمريكية . وهو مؤسس ما يسمى « بالتكنيك النفسى Psychotechnique » ، وتمتاز كتاباته بالمزج بين الأبحاث النفسية والأفكار الفلسفية ، ولا سيما المثالية منها . [المترجم]

« البديهيـــات بوصفها مصادرات Axions as Postulates » ، وكذلك في تأكيده أن العنصر الإرادى الاختيارى ماثل فى كل تجربة ، ورفضه لفكرة السعى المنزه إلى الحقيقة . أما آراؤه فى مناهج المعرفة العلمية فتكاد تكون مماثلة تماما لآراء كارل بيرسون فى كتابه « قواعد العلم Grammar of Science » . وأخيراً نستطيع أن نلاحظ من آن لآخر تشابهاً مع فلسفة التجربة الخالصة عند أفناريوس Avenarius[1] .

فإذا ما تأملنا تفكير تيلور الفلسفى فى مجموعه ، أمكننا أن نقول إنه أغنى وأعقد من أن يُفهم فهما جامعا مانعا ، أو يدرج تحت وصف واحد . فهو يلمع بألوان متعددة استمدها من المصادر المختلفة التى أضاءته . وكثيرا ما عمل على حرق سفنه من خلفه ، والزحف قدما لاحتلال ممالك جديدة . غير أنه يفتقر إلى التركيز ، بحيث إنه لم يبعث وحدة باطنة فى الميادين المختلفة المتعددة التى استمد منها ثقافته واتخذها موضوعا لبحثه . فتفكيره صورة أمينة لذلك الشقاق العميق ، الفلسفى وغير الفلسفى ، الذى يتصف به عصرنا ، هذا العصر الذى اتخذ من الإيمان ملجأ ، ولكنه لم يصبح بذلك أقوى تفكيرا . وربما كان ذلك المذهب أوضح مظهر على مدى إخفاق الفلسفة الإنجليزية ، حتى فى يومنا هذا ، فى الوصول إلى أى هدف ، واستمرارها فى تلمس الطريق .

وليام تمبل William Temple

(ولد فى ١٨٨١)[2]

[كان من ١٩٠٤ إلى ١٩١٠ زميلا وعاضرا فى الفلسفة فى « كوينز كوليدج

---

(١) ريشارد أفناريوس (١٨٤٣ — ١٨٩٦) : مؤسس مذهب النقدية التجريبية Empirio - criticism وهو مذهب يقصر مهمة الفلسفة على وصف وقائع التجربة الخالصة ، ويستبعد كل ميتافيزيقا ، مستهدفاً من ذلك الوصول إلى « نظرة طبيعية إلى العالم » . وكتابه الرئيسى هو « نقد التجربة الخالصة » ، فى مجلدين ، ١٨٨٨ — ١٩٠٠ .

(٢) توفى فى ١٩٤٤ . [المترجم]

« بأكسفورد ؛ ومن ١٩١٠ — ١٩١٤ ناظراً لمدرسة ربتون Queen's College Repton ؛ ومن ١٩٢١ إلى ١٩٢٩ أسقفاً لمانشستر ، ومنذ ١٩٢٩ ، كان أسقفاً ليورك .

مؤلفاته : «الإيمان والفكر الحديث The Faith & The Modern Thought» ، ١٩١٠ ؛ «طبيعة الشخصية The Nature of Personality» ، ١٩١١ ؛ «الكنيسة والأمة Church & Nation» ١٩١٥ ؛ «أفلاطون والمسيحية Plato & Christianity» ، ١٩١٦ ؛ «الذهن الخلاق Mens Creatrix» ، ١٩١٧ ؛ «مسائل الإيمان Issues of Faith» ، ١٩١٨ ؛ «حقيقة المسيح Christus Veritas» ، ١٩٢٤ ؛ «بعض النتائج المتضمنة في مذهب الألوهية Some Implications of Theism» ، مقال في «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة» ، نشره موير هيد ، المجموعة الأولى ، ١٩٢٤ ؛ «المسيحية والدولة Christianity & the State» ، ١٩٢٨ ؛ «الطبيعة والإنسان والله Nature, Man & God» (محاضرات جيفورد) ١٩٣٤ ؛ وكذلك كتابات لاهوتية ودينية متعددة] .

تلقى تمبل تعليمه الفلسفي في كلية باليول بأكسفورد ، على إدوارد كيرد ، وظل يذكر لهذا الأخير أنه أفضل مَثَل لشخص لايقتصر على تعليم الحياة الروحية ، وإنما يحياها على أكمل وجه أيضا . وعن طريق كيرد اتصل منذ وقت مبكر بعالم الفكر المثالي ، الذي التزمه على الدوام فيما بعد في سعيه إلى الوضوح الفلسفي . وهو ينتمي إلى تلك الفئة من اللاهوتيين المتفلسفين التي كان عددها في إنجلترا أكبر منه في أي بلد آخر ، والتي كان باركلي ممثلا متقدما وبارزا لها . ولم تكن فلسفته إشباعا لحاجة نظرية ، بقدر ما كانت تبريرا لنظريته الدينية واللاهوتية . فمهمتها هي التوفيق بين الإيمان والمعرفة ، وإيجاد أساس نظري لمذهب ألوهي ثبت في ذهنه من قبل .

ويعرف تمبل مذهب الألوهية بأن الفرض القائل إن الأساس النهائي للكون إرادة ، وبأن هذه الإرادة تحقق غاية ، وإن هذه الغاية تبدو لنا ، نحن الموجودات المتناهية ، خيّرة . هذا الفرض يستمد دعامته

من تجربتنا الأخلاقية والدينية . فالواقع إذن تعبير عن الإرادة الإلهية ، وله مستويات أو مراحل متعددة ، تجمع بينها عملية نمو واحدة . ولو نظرنا إلى سلسلة المراحل زمنيا لوجدناها تتحرك من الأدنى إلى الأعلى ، أما لو تأملناها من حيث دلالتها العامة ، لانعكس هذا الترتيب : ذلك لأنه على الرغم من أن الأعلى يفترض الأدنى مقدما من الوجهة الواقعية ، فإن الأدنى لا يقدم أى تفسير لمعنى الأعلى . فالتحديد والمعنى يسيران من أعلى إلى أدنى ، بحيث إن معنى الأدنى لا يتكشف إلا بظهور المرحلة الأعلى التالية له . وعلى ذلك فإن الأعلى يكمن ، بالإمكان أو بالقوة ، فى الأدنى ، ثم ينبثق عنه ليكوّن مرحلة جديدة . وهناك أربع مراحل رئيسية للوجود ، يتميز بعضها عن البعض تميزا واضحا ، هى المادة ، والحياة ، والعقل intellect ، والروح ؛ فإذا طبقنا القانون السابق على العلاقة بين هذه المراحل ، لوجدنا أن المادة لا تكشف عن طبيعتها الحقة إلا عندما تنتقل إلى الحياة ، والعقل لا يحقق وظيفته الصحيحة إلا عندما يخضع لتوجيه الروح ، التى هى أعلى مرحلة للحقيقة المعروفة لنا . وهنا يظهر بطبيعة الحال تأثير الاهتمام المتجدد بالتطور ، الذى تبدّى فيما بعد ، على سبيل المثال ، فى النظريات القائلة بالطفرة عند لويد مورجان وألكسندر ، والتى تتفق معها نظرية تمبل فى خطوطها العامة اتفاقا شديدا .

وتثير فكرة المستويات الصاعدة مشكلة القيمة ، ولاسيما علاقتها بالواقع . فهل تُستنفد ماهية الأشياء فى وجودها المحض ، بحيث تكون القيم صفات لها فحسب ، أم أن القيم هى التى لها الأولوية ؟ . يحاول تمبل أن يبين أن الفرض الثانى هو الصحيح . وسبيله إلى إثبات ذلك هو القول إن القيم وحدها هى التى لها حقيقة جوهرية ، وهى تحقق صورها المختلفة بالتجسد فى الأشياء . ويتلو من ذلك أن ما هو حقيقى لا يكون كذلك إلا بقدر ما تشكله القيمة ، أو بتعبير آخر ، بقدر ما يكون خيرا . على أن

القيم أو الخير ليس إلا الطرف المتضايف مع إرادة ، وهذه الإرادة هى الإرادة الخلاقة للروح الإلهية ، التى هى وحدها الموجودة بذاتها . ومن ثم فإن العالم من خلق إرادة الله ، وهو التعبير عنها . فالقول بهوية الجوهر والقيمة يؤدى حتما إلى مذهب الألوهية .

وقد عرض تمبل هذه الأفكار عرضا مذهبيا فى كتابه «الذهن الخلاق» . فهو هنا يبحث فى سعى الروح إلى تكوين نظرة ترضيها عن العالم ، فى ضوء الأشكال الثلاثة : العلم والفن والأخلاق ، هذه الأشكال الثلاثة معاً تستهدف توحيد الكثرة المختلطة للأشياء . ولكن ليس فى وسع أحدها أن يحققها ، وإنما فى الدين وحده يمكن بلوغ نظرة موحدة إلى العالم ، بحيث إن الدين هو اكتمال جميع الصور الأخرى للمعرفة ، وهو حجر الرحى فى أى مذهب فلسفى . وهكذا أضاف تمبل إلى كتاب « الذهن الخلاق » تكملة فى كتاب « حقيقة المسيح » ، الذى عرض فيه ما أسماه بحق ميتافيزيقا متركزة حول المسيحية .

وفيما عدا ذلك ، فمن الممكن أن يوصف موقف تمبل الفلسفى بأنه مثالية مطلقة . فإذا ما جردنا هذه المثالية من قيودها اللاهوتية وتعلقها الشديد بالأفلاطونية ، لوجدناها مدينة لبوزانكيت ، ولبرادلى من خلاله ، أكثر مما هى مدينة لأى شخص آخر . وتتضح أولوية هذا التأثير فى قوله إن أمام الفلسفة طريقين متشعبين يتعين على أية فلسفة أن تختار بينهما : إما أن تفترض المعقولية الكامنة للكون (أو على الأقل إمكان تحديده عقليا) ، وإما أن ترتد إلى مذهب الشك الكامل . فالمعقولية الميتافيزيقية للعالم تتضمن معها مصادرة أخلاقية هى خيريته الكاملة ، فيسفر ذلك عن نظرة متفائلة إلى العالم . على أن من واجبنا أن نعترض على ذلك قائلين إن هذا التفاؤل لا يتغلغل فى قلب مشكلة الشخصية ولا مشكلة الشر . فليس فيه مكان للفرد ، واللامعقول ، وكل مايقاوم القيمة والمعنى ، إلا بقدر

مايستطيع أن يجمعها كلها بوصفها عناصر مرتبطة بأضدادها أو مظاهر لها. والذى يقدمه إلينا حقيقة هو مطلق تختفى فيه كل هذه التمييزات والأضداد ، دون أن تترك أثرا للعذاب الذى يبعثه اضطراب عالمنا الفعلى ، أو للمواقف الأليمة التى تتعرض لها حياتنا . فالمذهب المطلق يدخل هنا فى مرفأ آمن هو اللاهوت الحرّ فى المحافظ .

وتتضمن محاضرات جيفورد التى ألقاها تمبل بعنوان « الطبيعة والإنسان والله » أدق وأشمل محاولاته لإيجاد أساس لرأيه فى الكون ولعرض هذا الرأى . غير أن مايقدمه إلينا هنا أيضا هو محاولة إيجاد تبرير نظرى لعقائد إيمانية سابقة ، أكثر منه برهانا دقيقا مستقلا على وجهة نظره . فليس ثمة تغيير أساسى فى موقفه . وتغدو نقطة بدايته هنا واقعية : فهو يرفض جميع صور الذاتية الإبستمولوجية ، التى يرى أن قضيته « أنا أفكر إذن أنا موجود » عند ديكارت هى المسئولة عنها أولا . فى المعرفة لايكون العقل معنيا بذاته — وبأحواله الخاصة بوصفها موضوعات حاضرة — وإنما بعالم يقف فى مقابله بالفعل . وهو يصف هذه الواقعية أيضا بأنها « ديالكتيكية » ، ويؤدى تطويره لعمليتها الديالكتيكية ، والمكان البارز الذى يوليه للذهن ، إلى إضفاء طابع هيجلى متزايد عليه ، يُعد أوضح مظاهره الخارجية تأكيد تمبل الدائم لصلته الوثيقه بأستاذه القديم ، إدوارد كيرد ، الذى يهدى هذا المجلد إليه ، وكذلك إشاراته المتعددة إلى بوزانكيت ، الذى يتفق مع ميتافيزيقاه اتفاقا عاما ، على الرغم مما بينهما من اختلافات فى التفاصيل . وتبلغ العملية الديالكتيكية قمتها فى مذهب ألوهى ، وفى نظره إلى الكون على أن له « طابعا مقدسا » . والواقع أن المذهب الذى يعرضه تمبل هنا آخر الأمر هو واحد من أروع ما أنتجه الفكر الإنجليزى الأخير من التعبيرات عن مذهب الألوهية المسيحى ، معروضا من وجهة نظر مثالية قبل كل شىء .

القسم الثامن

مفكرون قريبون من المثالية

سيمون سمرفيل لورى Simon Somerville Laurie

(١٨٢٩ – ١٩٠٩)

[تعلم فى إدنبره ؛ وكان أستاذ التربية بجامعة إدنبره .

مؤلفاته : « فى فلسفة الأخلاق On the philosophy of Ethics » ، ١٨٦٦ ؛ « الميتافيزيقا الحديثة والقديمة ، عود إلى الثنائية Metaphysica Nova et Vetusta, a Return to Dualism » ، ١٨٨٤ (الطبعة الثانية ، مزيدة بتوسع ، ١٨٨٩) وقد ظهر هذا الكتاب والكتب التالية باسم مستعار هو « سكوتس نوفانتيكوس Scotus Novanticus ») ؛ « علم الأخلاق ، أو أخلاق العقل Ethica, or the Ethics of Reason » ، ١٨٨٥ (الطبعة الثانية ، مزيدة كثيراً ، ١٨٩١) ؛ « أفكار تركيبية ، أو تأملات إبستمولوجية وأنتولوجية : Synthetica : Being Meditations Epistemological & Ontological » (محاضرات جيفورد) ، فى مجلدين ، ١٩٠٦ ؛ وكذلك مؤلفات فى التربية نظريا وعمليا .

انظر كتاب : فلسفة س. س. لورى « La philosophie de S. S. Laurie » ، تأليف ج . رماكل G. Remacle ، ١٩٠٩] .

انبثقت فلسفة المفكر الاسكتلندى لورى من ذهنه الخاص كلها تقريبا ، ومن ثم فلا يمكن أن يدرج تحت أية فئة عامة مألوفة إلا بشىء من التجاوز . وقد أسماها هو ذاته « عوداً إلى الثنائية » (وهو العنوان الفرعى لكتابه : الميتافيزيقا) ، غير أن غموض تفكيره وعدم إمكان النفاذ إليه ، يجعل من العسير على المرء أن يقرر إن كان الاتجاه التوحيدى أو الاتجاه الثنائى (وهناك اتجاه تعددى أيضاً) هو الأغلب لديه . كذلك أطلق على مذهبه اسم « الواقعية الطبيعية » ، وهى تسمية تصدق على نقطة بدايته الإبستمولوجية ، التى تقترب عن وعى من موقف ريد ، غير أنها لا تنطبق

بمحال على بقية تفكيره ، أو على تفكيره منظوراً إليه فى كليته ، ومع ذلك ففى إمكاننا ، دون إجحاف ، أن ندرجه ضمن الحركة المثالية الجديدة ، حتى لو لم يكن من الممكن القول إن لورى ذاته قد انجرف فى هذا التيار . فهناك قطعاً روابط تجمعه بكانت وشلنج ، وقبل هؤلاء جميعاً بهيجل ، الذى كانت له بتفكيره معرفة مباشرة .

غير أن لورى يظل هو نفسه فحسب ، ويتسم بصفة الاستقلال هذه أكثر من أى مفكر إنجليزى آخر فى عصره ، لذلك كان من الواجب فهم مذهبه فى ضوئه الخاص . فهذا المذهب أشبه بمناجاة ذاتية ، ومحادثة بينه وبين نفسه ، بحيث لا يصغى إلى الآخرين ولا يسير بناء على أى اتصال سابق بالغير . ولهذا السبب لم يكن له صدى بين شعبه ، وإنما تبدد صوته فى الهواء .

ولقد حاول داعية وحيد متحمس له ، هو ج . ربما كل ، أن يذيع آراءه فى فرنسا وبلجيكا عن طريق ترجمة مؤلفاته وعرضها ، ولكنه لم يجد أية استجابة . وليس فى هذا كله ما يدعو إلى الدهشة ، نظراً إلى صفات الغموض والهوائية والغرابة والأصالة التى كان يتسم بها تفكيره وطريقة تعبيره معا . فقد استحدث لنفسه مصطلحاً خاصاً به ، نحتَ فيه الألفاظ بجرأة ، واستخدم الكلمات بصور غير مألوفة ، لا تُعين القارئ على الفهم بأية حال : وهو يذكرنا بهيجل فى ثقل وطأة تركيباته وألفاظه معا . وهكذا كان تفكيره وعراً قاسياً ، تماما كتضاريس بلاده ، اسكتلندا ، غير أننا لا نكاد نجد واحدا من معاصريه يفوقه أو حتى يدانيه فى القوة أو الجرأة التأملية فيما وراء حدود التجربة ، وفى الميل إلى بناء المذهب والقدرة عليه . وفى الوقت ذاته لا يصادف المرء إلا فى أحوال نادرة ، مثل حالة فوست Fawcett (لكن على مستوى أدنى بكثير) ، مثل هذا الخيال الحالم والإغراب المصحوب بعمق صوفى .

والواقع أننا لو قسناه بالمعيار المألوف لدى الناس عن الفلاسفة الإنجليز ، لما وجدنا سمة واحدة تجمع بينه وبينهم ، ولأحسسنا بأنه مفكر ألمانى هبط مصادفة فى أرض إنجليزية .

ونستطيع أن نقول إن الكتابين الأولين ، من بين كتبه الثلاثة التى عرض فيها نظرته إلى العالم ، وهما « الميتافيزيقا » و « الأخلاق » ، هما مقدمتان لكتابه الثالث . فى هذا الكتاب الثالث ، وهو « أفكار تركيبية » ، الذى يتضمن أفكاره الناضجة ، تتجمع كل الأنغام المنفصلة فى تفكيره لتكوّن سيمفونية ميتافيزيقية قوية رنانة . ويفتتح الكتاب بما يمكن أن يُعد تاريخاً للوعى ، أو « ظاهريات للروح » ، يصور فيها المراحل التى ترتفع فيها الروح ارتفاعا متزايداً من أدنى مستوى « للوعى العضوى » المقيد بالنزوع والإحساس ، إلى تحقيق طبيعتها الحقة . فالمرحلة الأولى للوعى هى إحساس خالص لا تنوع فيه ، وهنا لا تكون الذات قد تميزت بعد عن كتلة الموضوعات ، وإنما ترقد كالجنين النائم فى أحشاء وجود له طابع عام غير محدد . ومع ذلك فهى « موجودة » هناك ، فى صورة بذرية . والمرحلة التالية هى الإحساس ، الذى يتميز بأنه وعى بآخر ، نحس به فى التجربة على أنه خارجى ؛ فالذات هنا تتلقى منبهات خارجية وتدركها فى صورة غامضة . وهنا تظهر لأول مرة ثنائية الذات والموضوع ، وتغدو الذات الحاسة ، بفضل عملية صبغ انطباعاتها بصبغة خارجية ، إيجابية لا سلبية فحسب . والمرحلة التى تلى ذلك هى أعلى مراحل الإحساس . وينحت لورى لهذه المرحلة لفظ « الإحساس المميِّز attuition » : فهى مرحلة تتوسط بين الإحساس بمعناه السابق وبين الإدراك الحسى ، فيها تدرك الذات الفروق بين « الأشياء » ، وتميز الواحد منها عن الآخر ، دون أن تتمكن بعد من تحرير نفسها من سيطرة المجال الموضوعى . فالإحساس المميز ، على حد تعبير لورى ، هو الشعور « بكثرة فى وحدة »

وهو « نظرة تركيبية إلى الموضوع » ، وهو « إحساس بوجود شيء يوضع بالتفكير أو رد الفعل ، خارجاً عند النقطة التي يرجع إليها أصله »[1] .
وعندما تضاف الإرادة ، التي هي إيجاب محض ، إلى الإحساس المميز ، الذي هو « سلبي إيجابي » فحسب ، نصل إلى مرحلة الإدراك الحسي perception . وهنا يُدرَك الموضوع ، لا على أنه مختلف عن الذات فحسب ، بل على أنه مقابل لها أيضاً ، ويربط بوحدة الوعي عن طريق فعل التأكيد أو الإقرار (assertion) . وهكذا يتحقق الانفصال النهائي بين الذات والموضوع ، وتُبلغ بذلك مرحلة العقل ، إذ يتغير ذكاء الإحساس المميِّز الحيواني ، والإدراك الحسي الإنساني ، عن طريق ظهور النشاط الخالص الارادة ، وهنا تُعتبَر حدود مادون العقل ، وتصبح الذات عاقلة بصفة نهائية . غير أن أساس العقل وصورته وماهيته هو الإرادة . فأعلى صورة للوعي هي حدس فوق العقلي ، يُستعاد فيه الطابع الأصلي المباشر للشعور .

ويتصور لوري تقدم الوعي هذا بصورة ديالكتيكية ، ولذلك فإنه يعرضه على شكل برهان عقلي . أما في المجلد الثاني ، الذي ينتقل فيه إلى مذهبه في الله والإنسان ، والذي تبلغ فيه قوته التأملية أعلى مستوى لها ، لا نعود إزاء برهان ، وإنما كشف عن أعمق تجارب نفس تبحث عن الله . فهو هنا يخوض مشكلة طبيعة الله من جميع أوجه التجربة البشرية ، ويسلط عليها أنواراً كاشفة تتجمع فيها ، منبعثة عن الإحساس والإرادة والعقل . ومن هنا كان ذلك الفيض من الصفات التي تتسابق على شفتي هذا الحالم الذي أسكرته رؤيته . فالله هو الكل في الكل ، والواحد في الكثير ، والهوية في الاختلاف ، والشامل ، اللامتناهي ، الأزلي ، وهو

---

(١) « الميتافيزيقا » ، الطبعة الثانية ، ص ٦ والصفحة التالية .

منبع الأشياء ومقرها . وهو العمق الأكبر ، والحب الأعظم والجمال ، والخير ، والحق . غير أنه ، مع مايتسم به وجوده من هذا الطابع غير المقيد بشرط ، ليس بعيدا عنا . فالإله العالى المحض الذى عرفه مذهب الألوهية الطبيعية ، لامعنى له بالنسبة إلى روح تتحرق شوقا إلى الوحدة الصوفية ، مثل روح لورى ؛ فهو (على حد التعبير المجازى القوى الذى استخدمه لورى) أقرب إلى أن يكون إلها ذهب فى سفرة أوغلبه النعاس ، وإنما الله حياة وفعل وقدرة خلاقة ، فضلا عن كونه وجودا ، ومن هنا وجب أن يتخذ صبغة خارجية ويدخل فى العالم الزمنى ليستقر فى الأرواح المتناهية التى أوجدها . وهذا الخروج عن ذاته هو وحى لمخلوقاته (ويستخدم لورى نفسه لفظى outerance و utterance للتعبير عن معنى الخروج عن ذاته والوحى على التوالى) . كل ذلك ينبغى ألا يُفهم على أنه قول « بشمول الألوهية pantheism » . فالعملية ليست صدورا ، وإنما هى عملية ديالكتيكية ، والمطلق يشمل السلب المحض ، بوصفه جزءا من ماهيته ، وعن طريقه يتكون فى مقابله الوجود « المغاير له — أى المتناهى والزمنى والفردى — ومع ذلك يظل الله متغلغلا فى هذا الوجود المغاير ومشتملا عليه ، بحيث إن الشخص المتناهى يظل محتفظا بفرديته ، حتى فى الوحدة الصوفية مع الله ، التى يصفها لورى بلغة كلها وجد وشوق .

أما آراء لورى فى الإنسان فترجع إلى رأيه فى المراحل الثلاثة للوعى . فليس فى وسع الإنسان أن يظل فى مرحلة الإحساس المميز ، التى يكون فيها الإنسان مجرد مركب حيوانى من رغبات ونزعات وإحساسات جزئية . فلما كان الإنسان قد وُهب عقلا ، فإنه يهدف إلى تحوير هذه العناصر غير المنظمة بحيث تدخل فى الوحدة العاقلة لشخصية أخلاقية . فالتجربة البشرية هى ديالكتيك للإرادة ، مادامت تنطوى أساسا على شوق إلى المثل الأعلى والمطلق . ومن يخفق فى مسايرة هذا الديالكتيك

الإرادى يهبط إلى مرتبة أدنى ؛ أما من يسايره ويحقق ذاته الحقة ، فإنه يشارك — حتى فى أثناء خضوعه لقيود الزمان — فى الحياة الأزلية لله ، ويصطفيه الله ليكون زميلا له فى تحقيق غاياته الأزلية : ذلك لأن الله فى هذا العمل محتاج إلى الإنسان .

وعند هذه النقطة يجمع لورى خيوط خطته الطموحة ليصل بها إلى قمة شامخة : فالعنصر السلبى للأشياء يعود إلى الظهور ثانية فى صورة الشر . والشر هو « إخفاق الإله الخلاق فى تحقيق المثل الأعلى للفرد والكل على مستوى الوجود الذى يشغله الإنسان[1] » . ولاشك أن من المفزع الكلام عن إخفاق الله . ولكنا عندما نفكر فى الشر ، وفى العنصر اللامعقول فى العالم ، وفى « اللاالدائمة everlasting No » (ويأخذ لورى هذا التعبير عن كارليل) ، نضطر إلى أن نطرح جانبا التعبيرات المريحة التى ألفها العرف السائد . فلا يمكن أن يكون الألم والشقاء والخطيئة عناصر تنتمى إلى خطة الخالق . لذلك نضطر إلى أن نفترض أن المبدأ السلبى قد أثبت ، على نحو ما، أنه أقوى من أن يتغلب عليه الله . وإذن فالشر حقيقة فى نظام الكون . ولابد ، بهذا الوصف ، أن يكون مصدره هو الله ، ولكنه لايمكن أن يكون قد أتى عن طريقه . وهكذا يتقدم لورى إلينا — كما فعل الكثيرون من معاصريه — بفكرة إله محدود ، تقابله صعوبات محيِّرة ، ويعانى هو ذاته من خلقه ، ويسعى إلى التغلب على نواحى النقص فيه ، ويحتاج من أجل نجاح مسعاه إلى مساعدة الإنسان . وبهذا المعنى تكون الموجودات المتناهية شريكة لله فى الألم ، وفى العمل والجهد . بل إنها ، على الرغم من تناهيها ، ترتبط بالله إلى حد يتعين معه أن نفترض خلودها . « فالإنسان الذى يصبو ، فى هذا المكان والزمان ، إلى الوحدة مع الله ، يجعل من نفسه ، لهذا

---

(١) « أفكار تركيبية » ، المجلد الثانى ، ص ٢٨٦ .

السبب ذاته ، خالداً ، بقدر ما يُدبج روحه المتناهية فى حياة الروح الأزلية ذاتها ، وينجرف فى تيار ذلك الذى لايموت » . [1] فالإنسان إلهى بقدر مايكون إنساناً ، أو بقدر مايكون كائناً عاقلاً ، وبالتالى لامفر له من المشاركة فى الحياة الإلهية . وهذا هو ضمان الخلود الذى لا يمكن أن يعدنا به البحث التجريبي بطبيعة الحال .

ا . دوجلاس فوست E. Douglas Fawcett

(ولد فى ١٨٦٦)

[كاتب متفرغ ، عاش معظم حياته فى سويسرا .

مؤلفاته : « لغز الكون The Riddle of the Universe » ، ١٨٩٣ ؛ « الفرد والواقع The Individual & Reality » ، ١٩٠٩ ؛ « العالم بوصفه تخيلا إلهياً The World as Imagination Divine » ، ١٩١٦ ؛ « التخيل Imagining» ، ١٩٢١ (تكملة للكتاب السابق) ؛ « المذهب التخيلى Imaginism» مقال فى كتاب « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، لدمره مويرهيد ، المجموعة الثانية ، ١٩٢٠ (وهو هنا ينقد كتابيه الأولين) ؛ « محاورات زرمات ، وفيها معالم فلسفة فى التصوف The Zermatt Dialogues, constituting the Outlines of a Philosophy of mysticism » ، ١٩٣١] .

يقف تفكير فوست بمعزل عن الفلسفة المصطبغة بالمعقولية ، مثلما ظل هو نفسه بمعزل عن الحياة الأكاديمية . فهذا التفكير يمثل نمطاً من الفلسفة نادراً نسبياً فى انجلترا ، ولكنه شائع نسبياً فى البلدان الأخرى . ونستطيع أن نطلق عليه اسم « المثالية الخيالية Fanciful Idealism » ، مستخدمين نفس التسمية التى استخدمها كانت ، دون أن يكون لها مبرر كبير ، للاشارة إلى مذهب باركلى ، فهو واحد من أولئك الذين « يشيدون قصوراً فكرية متعددة فى الهواء » ، مستعيرين تعبيراً آخر لكانت ،

---

(١) « أفكار تركيبية » ، المجلد الثانى ، ص ٣٨٧ .

ويحلقون فوق التجربة عاليا . وكما يدل عنوان كتابين من كتبه المتأخرة(١)، فهو ينسب إلى الخيال دورا أساسيا ، جاعلا منه الملكة الفلسفية على التخصيص ، بل أساس الحقيقة ذاتها . فالخيال هو مبدؤه الميتافيزيقى الأول . والعالم ليس إرادة أو حضورا لتمثلات أو عقلا ، وإنما هو تخيل خلاق : وهو يدرك ، إذ يطلق على موقفه العام اسم « المذهب التخيلى » ، أنه يقف موقف المعارضة الشديدة لفكرة الشمول المنطق عند هيجل ، ويمضى فى كراهيته للعقل إلى حد أنه قال فى أحد المواضع ، بشىء من التباهى . «وهكذا تخلصنا من العقل »(٢) . والحق أن فلسفته ، وإن لم تكن قد تخلصت من العقل تماما ، هى نتاج لذلك الخيال الأدبى الذى اتخذت منه مبدأ أول للأشياء جميعا .

وعلى الرغم من تفاخر فوست بجدة آرائه ، فقد كان يدرك تمام الإدراك أن هناك فلاسفة آخرين سبقوه فى هذا المضمار ، وكان يشير إلى آرائهم على الدوام . فإلى جانب ما نجده عند كانت من ميل ضئيل فى هذا الاتجاه ، نجد الخيال المنتج يظهر لأول مرة بوصفه نشاطا لامتناهيا عند فشته ، ثم يظهر بعد ذلك فى تفكير واحد من أنصار « التومية الجديدة New Themism » ، هو فروهشامر Frohschammer (٣) أما بالنسبة إلى المفكرين المتأخرين ، فإن فوست يشعر بأن أقربهم إليه هو برجسون ، بفكرته فى الحدس والتطور الخلاق ، كما تجمعه ارتباطات أقل وثوقا بهوايتهد ، وما كنزى ، وشيلر . على أن تفكيره ، فى تركيبه الباطن — أو على الأصح فى رؤياه — كان أقرب إلى موقف لورى . الذى كان يماثله

---

(١) لم يعد فوست يعترف بكتابيه الأولين اللذين صدرا فى ١٨٩٣ ، ١٩٠٩ .

(٢) « العالم بوصفه تخيلا » ، ص ٢٠٤ .

(٣) فى كتابه « الخيال بوصفه المبدأ الأساسى للعملية الكونية Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses » (١٨٧٧) .

فى شطحاته التأملية ، منه إلى تفكير أى معاصر آخر له . ومع ذلك فقد كان يفضل ، كما هو متوقع ، أن يتجه إلى الشعراء ، بوصفهم أناسا أقدر على الرؤية المتعمقة فى الأشياء من الفلاسفة . ففى نظره أن وليم بليك W. Blake هو « شاعر المذهب التخيلى » ، كما كانت أشعار شيلى ، المبنية على فكرة شمول الألوهية ، مصدرا آخر مألوفاً لأفكاره .

ويسمى فوست ، الذى كان على استعداد دائم لنحت ألفاظ جديدة ، ماهية الحقيقة باسم « المتخيَّلة imaginal » ، للدلالة على نشاط واع يُعد الخيال أقرب نظير بشرى له ، وهو ينحت لها لفظاً آخر ، هو لفظ « consciring » . فهو نشاط لامتناه ، يجمع بين خلق كل ما فى العالم وحفظه ، وبين إنتاجه وإكثاره . وما الطبيعة إلا مرحلة فى عملية الخلق الكلية ، فهى مغامرة أو محاولة إلهية ، إن جاز هذا التعبير ، والقوى الدافعة لها هى القوى الجديدة ، العَرَضية ، الدينامية الخلاقة ، لا التحديد العِلّى بما فيه من تماثل دائم ؛ وهكذا فإن عالم الفيزياء ليس عالما حقيقياً ، وإنما هو عالم تصورى فحسب ، وهو طيف بلا قوام ، إذا ما قارناه بعينية العالم الواقعى وامتلائه وتنوعه اللامتناهيين .

وهو ينظر إلى المرحلة الأصلية للوجود على أنها انسجام سكونى محكم ، وعلى أنها كل لا يتغير ، لا يوجد فيه من كل شىء إلا بذرته . ويسمى فوست هذه المرحلة باسم «المتخيل العظيم the great imaginal » . ومنه يظهر بضربة واحدة ، النظام الطبيعى ، الذى تكتسب فيه الأشياء تنوعا ، ويقابل بعضها بعضاً ، وتدخل فى التعاقب الزمنى . على أن هذه العملية تعكير للانسجام الأصلى ، وهى « سقوط ميتافيزيقى » ، أو كما كان شوبنهور خليقاً بأن يسميها ، جريمة الفردانية ، وهكذا يسعى المبدأ الكونى إلى الهروب من هذا الرجوع إلى الزمان ، واستعادة انسجامه . فالنظام الحالى للحوادث هو ساحة تتصارع فيها القوى التى تعمل على الإخلال

بالنظام ، وتلك التى تعمل على بعث الانسجام . ولا بد أن يُكتب النصر للأخيرة ، لأنها هى التى تضفى على العملية الكونية معناها ، أى تطورها الخلاق ، وصعودها إلى مستويات أعلى للوجود . وفى هذا الصعود ، الذى هو عودة الأشياء إلى قلب الوجود كله ، يكون الخلاص من كل نقص وتنافر وشر . إن العالم الذى نحيا فيه ملىء حقاً بالألم والحاجة والخطيئة ، غير أن لنا الحق فى أن نفترض أنه قادر على تحسين ذاته ، وأنه سيعمل بالتدريج وبمضى الوقت ، على مساعدة الخير على الانتصار .

إرنست بلفورت باكس Ernest Belfort Bax

(١٨٥٤ — ١٩٢٦)

[كاتب ، ومحام ، اشترك فى تأسيس العصبة الاشتراكية مع ولم موريس .

مؤلفاته : « مشكلة الواقع The Problem of Reality » ، ١٨٩٢ ؛ « جذور الواقع The Roots of Reality » ، ١٩٠٧ ؛ « مشكلات الإنسان والذهن والأخلاق Problems of Men, Mind & Moral » ، ١٩١٢ ؛ « الواقعى ، والمعقول ، واللامنطق The Real, The Rational & the Alogical » ١٩٢٠ ؛ « تحليل الواقع The Analysis of Reality » ، فى «الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، نشره مورهيد ، المجموعة الثانية ، ١٩٢٥ ؛ وله أيضا ترجمات لمؤلفات كانت وشوبنهور ، وكتاب مدرسى فى تاريخ الفلسفة ، ومؤلفات فى الاشتراكية .

انظر ترجمته الذاتية لحياته ، بعنوان : « ذكريات وخواطر شخص ينتمى إلى أواسط العصر الفكتورى وأواخره Reminissences & Reflections of a Mind & Late Victorian » ، ١٩١٨] .

تتحقق فى باكس دعوة جرين للجيل الجديد فى العقد الثامن من القرن الماضى إلى الانصراف نهائياً عن تعاليم مل وسبنسر ، والتحول إلى مؤلفات كانت وهيجل . ففى شبابه كان يلتزم تماما نطاق المذهب التجريبى عند ليويس وبين ومل وسبنسر ، كما حضر اجتماعات الوضعيين . وبعد ذلك تعرف إلى إدوارد فون هارتمان فى رحلة إلى ألمانيا كان لها

أثرها الحاسم فى حياته ، فأسفر ذلك عن دراسة عميقة المثالية الألمانية فى صورها المتعددة ، أقنعته بأن طبيعة الفلسفة الإنجليزية التقليدية سطحية لا أساس لها . هذا التحول الأساسى ، الذى نجم عن اتصاله المباشر بخالق المثالية نفسها ، أكثر مما نجم عن اتصاله بأتباعها من الإنجليز ، قد حدث فى بداية العقد التاسع ، وقضى باكس بقية حياته مثاليا . فمنذ ذلك الحين ، أصبحت ألمانيا بالنسبة إليه وطنا روحيا ، كما كانت من قبل بالنسبة إلى كارليل ، وكما كانت فى نظر معاصره هولدين .

وكان باكس يرى أن القضية الأساسية فى المثالية هى المبدأ القائل إنه لايمكن أن توجد حقيقة خارج كل علاقة بالوعى . والوعى مركب لاينفصم ، يتألف من عوامل ثلاثة هى : « هذا that » الذى يدرك ، « وشىء ما somewhat » هو الذى يُدرَك ، وصورة الفكر ، التى هى علاقة متبادلة بين العاملين السابقين . وهكذا تتألف التجربة العينية أو الحقيقة من عاملين على الأقل ، أحدهما مادى والآخر صورى ، بحيث تكون وحدة الاثنين هى أساس موضوعية الفكر . وإذا تأملنا الأمر من منظور أوسع ، لقلنا إن الثنائية الأولية للواقع تبدو على أنها هى التقابل بين المعقول واللامعقول ، أو كما يفضل باكس تسميتها ، المنطقى واللامنطقى . وليس معنى ذلك أن هذين يحدثان ، أو يمكن أن يحدثا ، منفصلين فى التجربة العينية ، وإنما هما قابلان للتمييز الواضح بالمعنى الحقيقى ، أى بمعنى أن أحدهما يسود فى مراحل معينة للواقع والآخر يسود فى مراحل أخرى . فإلى العنصر المنطقى ينتمى كل مايقع فى مجال الفكر والعقل . أما اللامنطقى فيوصف بأنه هو الإحساس الخالص ، وهو النزوع والقوة الدافعة فى كل حركة وتغير . فالأول يمثل الأوجه السكونية الشكلية

اللامتناهية للواقع ، والثانى يمثل النواحى الحركية والجزئية والمتناهية ـ الأول إمكان ، والثانى واقع ، والأول قانون ، والثانى اتفاق .

ونستطيع ، باستخدام لغة ريكرت Rickert ، أن نصف تفكير باكس بأنه « متغاير الأسس heterothetic » إذ يبدأ بتأكيد الواحد « والآخر » . فالاثنان معا هما اللذان يؤلفان الواقع كله ؛ والتخلى عن أى منهما لا يدع شيئا سوى التجريد الخاوى . وفى رأى باكس ــ وهو رأى غير صحيح ــ أن طرح العامل اللامنطقى جانبا هو السمة والمغالطة المميزة لفلسفة هيجل . ذلك لأن معارضة باكس لأى مذهب واحدى من هذا النوع ، وهى المعارضة التى رأى أنها هى مهمته الرئيسية ، قد جعلته يميل إلى الانتقال إلى الطرف المضاد الآخر ، بحيث أضفى على العامل اللامعقول القيمة الميتافيزيقية العليا . فهو يعرض العملية الكونية على أنها صراع مستمر بين المبدأين ، بحيث يسعى المنطقى على الدوام إلى قهر اللامنطقى ، ولكنه لا ينجح أبدا فى ذلك نجاحا كاملا . وهكذا يميل إلى أن ينسب إلى اللامنطقى مركزا مطلقا ، وينتهى ، بعد التوحيد بينه وبين الإرادة ، إلى مذهب فى شمول الإرادة panvoluntarism يشترك فى نقاط كثيرة مع مذهب شوبنهور . وإلى هذا الحد نراه يحيى الصراع القديم الذى احتدم داخل المثالية الألمانية بين مذهب هيجل ومذهب شوبنهور . وفى الوقت ذاته أدى به النظر إلى المطلق على أنه إرادة ، إلى معارضة فكرة برادلى وبوزانكيت عن التسق التام الاكتمال ، الذى يظل محتفظا بانسجامه السكونى الهادئ من فوق كل ما تتصف به الأشياء من عدم استقرار وتنافر . فالمطلق عند باكس هو حركة دينامية ، وصيرورة مستمرة ، وهو تطور دائم التقدم ، ولكنه غير متجانس ، نحو تحقيق الوعى الذاتى لنفسه . وتلك صورة تحمل طابع فكرة الإرادة عند شوبنهور والمدة عند برجسون .

ويتبدى التقابل الأساسى داخل الواقع ، فى مجال الأخلاق ، فى صورة التقابل بين الخير والشر . ولكن عندما انتقل باكس إلى عرض تفاصيل هذا التطبيق لمبدئه الميتافيزيقى العام ، تناقض على نحو غريب مع مذهبه الميتافيزيقى : إذ يظهر لنا ، فى هذا المجال ، أن الخير ، لا الشر ، هو العامل الأقوى . صحيح أن الشر لايمكن أن يُقضَى عليه تماما ، بل ينبغى أن يظل إمكانه على الأقل قائما على الدوام ، غير أن الشر العينى ، كما نعرفه ، عابر ، ولابد أن يقهره الخير ويمحوه . وإذن ففى العملية الكونية ميل أصلى نحو التحقيق الظافر للخير ، وفى التجربة ترجح كفة الخير على الشر دائما . فالهدف هو الخير ، بحيث لايظل الشر قائما إلا من حيث هو إمكانية فارغة . وهنا ينزلق باكس على الرغم منه إلى مياه التفاؤل الضحلة عند هيجل وبرادلى ، ملتفاً بسفينته ، دون اهتمام بما يقع فيه من تناقض ، حول صخور تشاؤم شوبنهور ، وهى الصخور التى لو كان قد استرشد ببوصلته الميتافيزيقية ، لتحطمت سفينته عليها تماما . ولنتحدث بلغة مجازية أخرى ، فنقول إنه عقد زواجا غير موفق تماما بين اللامعقولية الميتافيزيقية وبين التفاؤلية ، أو بين مبدأ أساسى عند شوبنهور وبرجسون ، ومبدأ أساسى لايقل عنه أهمية عند هيجل وبرادلى .

أما نظرية المعرفة عند باكس ، التى لايتسع المقام هنا لعرضها ، فتسير فى عمومها فى اتجاه كانت . كما أن فلسفته فى تحقيق الإنسان لنفسه روحيا ، ترتكز على نظرية فى القيم يلمح إليها أكثر مما يعرضها صراحة ، وهى تلتقى فى نقاط متعددة مع أفكار فندلبانت وريكرت . أما فلسفته فى المجتمع فهى ترتبط بالماركسية ، كما يتوقع المرء من دفاعه الحار عن الاشتراكية ، وإن يكن يفسر الماركسية تفسيرا مثاليا ، ويرفض بذلك نظرية ماركس المادية فى التاريخ .

والواقع أن الاستقبال الذى لقيته أفكار باكس لايتمشى مع قيمتها على الإطلاق . فلم يكن له تأثير يستحق الذكر ، كما أن الفلاسفة الأكاديميين كانوا يجهلونه تقريبا . ولما لم يكن قد درس أو دَرَّس فى جامعة ، وإنما سار فى طريقه الخاص ، فقد لقى نفس مصير الكثيرين غيره من الدخلاء . فقد نظرت إليه الأوساط الجامعية المقفلة على نفسها باستياء ، فأحس مثل شوبنهور ، الذى كان يشترك معه فى نقاط كثيرة ، بشىء من السخط على « الفلسفة الاحترافية لأساتذة الفلسفة »[١] .

رينهولد فريدرش ألفرد هورنلى

Reinhold Friedrich Alfred Hœrnlé

(ولد فى ١٨٨٠)

[تعلم فى كلية باليول بأكسفورد ؛ وكان من ١٩٠٥ الى ١٩٠٧ محاضرا فى الفلسفة بسانت أندروز ؛ ومن ١٩٠٨ إلى ١٩١١ أستاذا للفلسفة فى كيب تون ؛ ومن ١٩١٢ الى ١٩١٤ ؛ وكذلك من ١٩٢٠ إلى ١٩٢٣ أستاذا للفلسفة فى نيوكاسل ؛ ومن ١٩١٤ إلى ١٩٢٠ أستاذاً مساعداً للفلسفة فى جامعة هارفارد ؛ وفى ١٩٢٣ أستاذا للفلسفة فى جوهانسبرج .

مؤلفاته : « دراسات فى الميتافيزيقا المعاصرة » ، ١٩٢٠ ؛ « المادة والحياة والذهن والله Matter, Life, Mind & God » ، ١٩٢٣ ، « نحو فلسفة جامعة On the Way to a Synoptic Philosophy » ، مقال فى كتاب « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، لمحرره مورهيد ، المجموعة الثانية ، ١٩٢٥ ؛ « المثالية من حيث هى فلسفة Idealism as Philosophy » ، ١٩٢٧] .

كان هورنلى ، مثل مرتس Merz ، ألمانيا فى أصله وفى تعليمه الأول ، ولكنه كان مواطنا إنجليزيا . وكان أول معلم فلسفى له ، وهو طالب بكلية باليول بأكسفورد ، هو إدوارد كيرد ، فاكتسب منه أول ميوله

---

(١) يرجع جزء كبير من موقع هذه العبارة إلى التقارب اللفظى ، فى اللغة الإنجليزية ، بين لفظى : « الاحتراف professional » ولفظ « الأساتذة professors » . [المترجم]

الفلسفية . ولقد عمل بضع سنوات مساعدا لبوزانكيت فى سانت أندروز ، فبدأت بينهما صداقة دامت حتى وفاة بوزانكيت .

وكان تأثير بوزانكيت فى هورنلى أعظم من تأثير أى مفكر آخر فيه : « فبقدرما أستطيع أن أحكم ، أجد نفسى مدينا له بالإطار الأساسى لتفكيرى الفلسفى الخاص ، أكثر مما أدين بهلأى كاتب آخر على حدة»[1] على أنه ، باستثناء ذلك . لم يكن مقيدا بأية مدرسة بعينها أو بأى اتجاه خاص ، وإنما كان جهده موجها إلى الانتفاع من أذهان متعددة فى سبيل هدف مشترك ، محاولا أن يحقق ما أسماه بوزانكيت « بالتقاء الأضداد فى الفلسفة المعاصرة » . وكان يسعى إلى ما أسماه — مقتديا بمرتس Merz — بالنظرة الجامعة ، أو الموقف الجامع ، وهو الجمع فى التفكير بين كل الأوجه المختلفة للتجربة فى كل منظم . وهو ينظر إلى الروح الفلسفية على أنها ، فى أعلى تعبير عنها ، روح الكل ، بحيث إن التفلسف ماهو إلا تلمس التفكير طريقه إلى موقف عقلى من الكون فى مجموعه . على أن ذلك يعنى فى نظره أن يضيف المرء إلى المذاهب الموجودة مذهبا آخر ، يُحددفيه لكل شىء مكان ثابت : فليس جمود المذهب هو المطلوب ، وإنما المطلوب هو اتساق الموقف ، دون تقيد بمدرسة أو تبعية لعقيدة .

ويظل موقف هورنلى الجامع ساريا فى معالجته للمشكلات الخاصة . فلنتناول ، على سبيل المثال . مشكلة الكليات أو تصورات الفئة : فهو ، كالهيجليين ، يعدها عينية لامجردة . وهى لا تمثل فقط إدراك عدة أشياء على أنها متماثلة ، بل أيضا إدراك فروقها الفردية فى سياق متماثل ،

---

(١) تصدير كتاب « دراسات فى الميتافيزيقا المعاصرة » . ويحوى كتاب موير هيد : « بوزانكيت وأصدقاؤه » (١٩٣٥) رسائل متعددة من بوزانكيت إلى هورنلى ، تلقى ضوءا كبيرا على التفكير الفلسفى وعلى نموه عند الرجلين معا .

بحيث يمكن تطبيقها أيضا على المراحل المتعددة لسلسلة نامية (developmental series) بل على صور القيمة المثالية . وهكذا فإنها لا تمكن من قيام الأحكام الوصفية والتصنيفية فحسب ، بل تمكن من قيام الأحكام المعيارية أيضا .

ولما كان مركز هورنلى قد أتاح له أن يوسع نطاق تفكيره ويسير فيه بحرية ، فقد أخذ عن التفكير المعاصر واستوعبه كما وجده إلى حد بعيد . وكان موقفه العام مثاليا بمعنى أنه تأملى موجه إلى الكل . أما تعاليمه فلا تتميز فى جميع أجزائها بالمثالية ، وليست كذلك بالضرورة ، وإنما تحوى عناصر مستمدة من أشد المذاهب والاتجاهات تباينا ، وخاصة تلك التى كانت موجودة فى العالم الأنجلو سكسونى فى أيامه — ففيها عناصر من برادلى وبوزانكيت وغيرهما من المثاليين ، ومن فلسفة الطبيعة عند هويتهد ، ومن نقد « برود Brood » للآلية ، ومن فلسفة ج. س. هولدين J. S. Haldane البيولوجية ، ومن « النزعة الكلية Holism » عند سمطس Smuts ، ومن الصورة الخاصة التى اتخذها المذهب السلوكى عند هولت Holt ، ومن فلسفة الدين عند وب ؛ كما أن فيها عناصر من مينونج Meinong و هوسرل وبرجسون . فتفكيره تلفيقى توفيقى ، وهو ، كأى مذهب تلفيقى ، جذاب أكثر مما هو محكم ، ومتقبل سلبيا أكثر مما هو أصيل ، ومركب صناعيا أكثر مما هو خلاق .

هربرت ولدن كار Herbert Wildon Carr

(١٨٥٧ — ١٩٣١)

[كان فى ١٩١٨ أستاذا للفلسفة فى « كينجز كوليدج » بلندن ، وفى ١٩٢٥ أستاذاً بجامعة كاليفورنيا الجنوبية بلوس أنجلوس .

مؤلفاته : « مشكلة الحقيقة The Problem of Truth » ، ١٩١٣ ، « مبدأ

النسبية العام فى وجهها الفلسفى والتاريخى The General Principle of Relativity in its Philosophical & Historical Aspect « ، ١٩٢٠ (الطبعة الثانية ، ١٩٢٢) ؛ « نظرية فى الذرات الروحية ، معالم فلسفة لمبدأ النسبية A Theory of Monads, Outlines of the Philosophy of the Principle of Relativity « ، ١٩٢٢ ؛ النظرة العلمية إلى الفلسفة ، مقالات وتعليقات مختارة The Scientific Approach to Philosophy, Selected Essays & Reviews « ١٩٢٤ ؛ « المثالية بوصفها مبدأ فى العلم والفلسفة Idealism as a Principle in Science & Philosophy « مقال فى « الفلسفة الإنجليزية المعاصرة » ، نشره « ورهيد ، المجموعة الأولى ، ١٩٢٤ ؛ « الأسس المتغيرة فى الدين والأخلاق Changing Backgrounds in Religion & Ethics « ، ١٩٢٧ ؛ « المركز الفريد للانسان The Unique Status of Man » ، ١٩٢٨ ؛ « مشكلة الإرادة الحرة The Freewill Problem « ، ١٩٢٨ ؛ « أفكار تأملية Cogitans Cogitata » ، ١٩٣٠ ؛ وكذلك ترجمات لبينش وبرجسون وجنتيلى Gentile ، وكتابات عن الأولين وعن كروتشه . وقد نشرت بعض مؤلفاته فى مجلة دورية أمريكية هى « The Personalist » ، المجلدات من ١٥ إلى ١٧ (١٩٣٤ — ١٩٣٦)] .

لا تكاد مثالية « ولدن كار » ترتبط على أى نحو بالكانتيين والهيجليين الإنجليز : فهى تستلهم مصادر أخرى وتستمد محتواها منها . ولقد كان مجرى حياته ذاته غير مألوف إلى حد بعيد ، بل يمكن القول إنه كان مثيراً . فقد كان فى البداية كاتباً فى البلدية ، ثم فى شركة للأسهم والسندات وحضر فى هذه الأثناء دراسات مسائية فى « كنجز كوليدج » بلندن ، فتولد لديه اهتمام بالفلسفة (وكان الكتاب المحببون إلى نفسه هم أفلاطون وباركلى وهيوم) ، وانضم إلى الجمعية الأرسطاطالية فى السنة الثانية من إنشائها ، وسرعان ما أصبح سكرتيرها وواحدا من أبرز أعضائها . وكان قد تجاوز الخمسين من عمره عندما أدى ظرف عارض إلى تنبهه إلى كتاب برجسون « التطور الخلاق » الذى كان قد ظهر حديثاً ، كما وجد أن اهتمامه موزع بين مثالية كروتشه وجنتيلى من جهة ، وفيزياء أينشتين

الجديدة من جهة أخرى . ومنذ ذلك الحين انفجر نشاطه ، وتبدى ذلك في سلسلة ضخمة من الكتابات الفلسفية التي شملت ترجمات ، ومؤلفات للعرض والشرح ، ومحاولات مستقلة لبناء مذهب بناء . وقد شغل أول منصب أكاديمي له وهو في الحادية والستين من عمره ، وهو كرسي الفلسفة بجامعة لندن ، ثم انتقل بعد سبع سنوات إلى كرسي مماثل في أمريكا ، وكرس له السنوات الست الباقية من حياته الغربية الرائعة .

أما نظرته الفلسفية الخاصة ، التي عرضها أولا في كتاباته النقدية الشارحة ، فقد بلغت صورتها النهائية في كتابه « أفكار تأملية » ، وهو كتاب موجز ولكنه مثقل بالمعاني ، ويتألف الكتاب من مركب من عدة اتجاهات فكرية كان قد استوعبها استيعابا خارجياً . وقد احتلت ميتافيزيقا برجسون مكان الصدارة بين هذه الاتجاهات ، إذ إن تعرفه إليه لأول مرة كان له فيه تأثير بلغ من العمق حدا جعله يسمى هذا التأثير تحولا فلسفياً كاملا . ولقد كان هو أول من دعا إلى البرجسونية في إنجلترا ، وظل أكثر أنصارها تحمساً . وكان يعد صاحبها آخر فيلسوف عظيم ظهر في العالم ، ونبي مذهب مثالي جديد في الفعل والخلق . أما المؤثر التالي فأتاه من المثالية الإيطالية التي بذل جهده لكي ينشرها بدورها . وأتى المؤثر الأخير من الفيزياء الجديدة . ففي النزاع الذي نشب بوجه عام بعد الحرب ، حول التفسير الفلسفي لنظرية النسبية ، انضم إلى صفوف أولئك الذين علقوا عليها أهمية كبيرة ، وحاولوا استخلاص نتائجها الفلسفية واستيعابها . وأصبح هدفه الأساسي إيجاد « تحالف ودي » بين الفيزياء الحديثة والميتافيزيقا الحديثة ، وأكد مرارا ، على وجه العموم ، ضرورة التعاطف والتعاون الوثيق بين الفلسفة والعلم . وكان يعتقد أن نظرية أينشتين تمثل تجديدا وتحقيقاً لمذهب الذرات الروحية عند ليبنتس على يد مناهج العلم الحديث ، وأن النظرية الجديدة في الذرة ، ولا سيما نظرية الكم ، لها

أهمية عظمى بالنسبة إلى المثالية لأنها هدمت أساس المادية التوكيدية ، التي ارتكزت على فيزياء عني عليها الزمان . ولقد كان تأثير ليبنتس عليه أقوى من تأثير أي مفكر قديم آخر ، وكان آخر تعبير عن فلسفته في كتابه « أفكار تأملية » هو في الواقع نظرية في الذرات الروحية ، تابع فيها نظرية ليبنتس في نواح عديدة هامة . وله كتاب سابق بعنوان « نظرية في الذرات الروحية » يحاول فيه إيجاد مركب بين ميتافيزيقا ليبنتس وبين فيزياء أينشتين . أما في نظرية المعرفة فإن موقفه يقترب كثيرا من موقف باركلي ، مع استخلاص نتائج تنتمي إلى مذهب « الذات الوحيدة » (solipsism) ، وهي نتائج لم يتردد في إعلانها صراحة .

ومن الواضح « أن هذه المثالية الجديدة » ، على خلاف القديمة ، لم تكد تتأثر بالحركة الفكرية التي بدأت بكانت وبلغت قمتها عند هيجل ، فهي تشابه المثالية القديمة في مهاجمتها للماديه والحتمية والتطورية وغير ذلك من صور المذهب الطبيعي في القرن التاسع عشر ، غير أن هجومها كان قائما على القول بأن العلم الجديد في القرن العشرين قد هدم النظريات العلمية التي ارتكزت عليها هذه المذاهب . وكان هذا هو السبب الجديد الذي قدمه لاستبدال التطور الخلاق بالتطور الآلي ، والحرية والتلقائية بالضرورة ، والصيرورة بالوجود ، والأفعال بالأشياء ، والحياة بالمادة ، والحدس بالذهن المقالي .

وهكذا ينبغي إدراج مذهب كار ضمن « فلسفات الحياة » التي يتميز بها وقتنا هذا ، والتي أثبت برجسون أنه أروع وأقوى ممثل لها . وتقترب هذه الفلسفة في نواح معينة من البرجماتية ، وإن لم يكن التقارب معترفا به . أما الصفات التي أدّعتها لنفسها فهي أنها مثالية (على غرار ليبنتس وباركلي) في الميتافيزيقا ، وإرادية في الأخلاق ، ومجدّدة في الدين ، ونسبية

فى العلم ، وعلى الرغم من كل ما بدا عليها من وحدة ، فقد تأثرت بعمق بكثرة مصادرها ، التى بلغت من التنوع حدا يحول دون إيجاد أى مركب أصيل بينها . وهكذا لم يفلح كار فى صهر كل ما وضعه فى بوتقته ، فكانت النتيجة ، على أحسن الفروض ، خليطا مركبا . وعلى الرغم مما أداه من خدمات هائلة ، كانت تنطوى على إنكار للذات يصل إلى حد التضحية ، فى سبيل إيقاظ الاهتمام الفلسفى ونشر الثقافة الفلسفية ، فمن الواجب النظر إليه على أنه مفكر تلفيقى متمكن ، أكثر منه مفكراً أصيلاً . غير أنه كان أكثر الشخصيات جاذبية وأحقها بالاهتمام من بين أولئك الذين خدموا الفلسفة وهم هواة .

جون تيودور مرتس John Theodore Merz

(١٨٤٠ — ١٩٢٢)

[ولد فى مانشستر ، وكان أبوه من أصل ألمانى . تعلم فى هيدلبرج ، وأصبح فى ١٨٦٤ مدرسا فى بون ، وشغل فى ١٨٦٥ نفس المنصب فى جوتنجن ، تحت رئاسة لوتسه ؛ وفى ١٨٦٦ استقر فى انجلترا وأصبح نائبا لمدير شركة نيوكاسل للمعدات الكهربية .

مؤلفاته : ليبنتس (فى مجموعة كلاسيكيات بلاكوود الفلسفية Blackwood's Philosophical Classics)، ١٨٨٤؛ «تاريخ الفكر الأوربى فى القرن التاسع عشر History of European Thought in the XlXth Century »، فى أربعة مجلدات ، ١٨٩٦ — ١٩١٤ ؛ «الوجه الجامع للواقع On the Synoptic Aspect of Reality » فى «أعمال الجمعية الفلسفية لجامعة درام Proceedings of University of Durham Philosophical Society » ، المجلد الخامس (١٩٢٠) ، ص ٤٥ — ٦١ ، وقد قرئ هذا البحث سنة ١٩١٣ ؛ «الدين والعلم Religion & Science » ١٩١٥ ؛ «نبذة فى الذهن البشرى A Fragment on the Human Mind » ، ١٩١٩ ؛ وكذلك بضعة أبحاث أقدم عهدا باللغة الألمانية .

انظر : «أعمال الجمعية الفلسفية لجامعة درام» ، المجلد السادس (للأعوام ١٩١٥ — ١٩٢٣) ، ١٩٢٥ ص ٢١٥ — ٢٣٢ ، «ذكريات شخصية عن الدكتور مرتس Personal Reminiscences of Dr. Merz » ، لمؤلفين متعددين ؛ وص ٢٣٣ — ٢٩٠ «الأعمال الفلسفية للدكتور ج . ت . مرتس The Philosophical Work of Dr. L, T. Merz » تأليف ر . ف . ا . هورنلى] .

كان مرتس ، مثل بلفورت باكس ، « دخيلا » ؛ فبعد فترة قصيرة من التدريس الأكاديمي ، دخل عالم الصناعة . غير أنه ظل فى ميدانه الجديد مخلصا للموضوع الرئيسي لاهتمامه العلمي ، فكان يقضي في دراسة الفلسفة أوقات الفراغ البسيطة التي سمحت له بها مسئولياته الضخمة في أعماله الاقتصادية . ولقد ذكر هو ذاته أن مؤلفه الرئيسي « تاريخ الفكر الاوربي » ، الذي يقع في أكثر من ٢٥٠٠ صفحة ، قد كتب معظمه في ساعات الصباح الباكر ، ما بين الساعة الخامسة والثامنة ، قبل أن يبدأ العمل في أعبائه الثقيلة . ولكنه لم يَنْجُ من المصير المألوف لأي مفكر دخيل فلم يلق من الفلاسفة المحترفين ما يستحقه من الاعتراف ، بل إنهم لم ينتبهوا إليه إلا قليلا ، أو لم ينتبهوا إليه على الإطلاق .

ولقد أثبت مرتس في هذا الكتاب أنه مؤرخ ومشيد لمذهب في آن واحد . فهو قد أثبت مقدرته من حيث هو مؤرخ : إذ إن الكتاب إنتاج تظهر فيه المثابرة وسعة الاطلاع التيوتونية بكل وضوح ، ويجمع على نحو موفق بين دقة البحث وبين سعة الأفق والتبصر التاريخي العميق ، فهو عمل من الطراز الأول . وكانت المهمة التي أخذها مرتس على عاتقه هي عرض الحياة الروحية للقرن التاسع عشر ، بكل مظاهرها المتعددة ، في صورة واحدة جامعة ، وعلى الرغم من أنه لم يستطع أن يُنجز مجلدين كان يعتزم إصدارهما عن الأفكار الشعرية والدينية في ذلك القرن ، فإن المجلدات الأربعة المنشورة تكون عملا قويا لم يكتمل ، ودليلا بليغا على مقدرة مؤلفها الفريدة ونشاطه الذي لا يكل .

كذلك وضع مرتس لنفسه ، في ميدان الفلسفة ، خططا طموحة ، مستهدفا تشييد مذهب قائم على أسس واسعة ، وهنا أيضا لم يستطع إنجاز خططه وإكمالها . غير أن من الممكن بسهولة إدراك الاتجاه الذي كان يسير فيه تفكيره ، من خلال تلك الأسس التي وضعها بالفعل لمذهبه .

فقد كان التأثير الحاسم على تفكيره هو تأثير الفلاسفة الألمان . وهو لم يتأثر بكانت وهيجل بقدر ما تأثر بليبنتس وشلير ماخر ولوتسه، وأهمهم هذا الأخير ، الذى اتصل به شخصيا خلال الفترة القصيرة التى درّس فيها فى جوتنجن . وبعد عودته إلى إنجلترا تأثر أيضا بالاتجاهات الفكرية الإنجليزية المميزة ، ولاسيما تلك التى ارتبطت بباركلى وهيوم ، والنوع الجديد من علم النفس الاستبطانى الذى استحدثه وورد وجيمس . أما الحركة المثالية الجديدة فى إنجلترا فلم تكد تؤثر فيه على الإطلاق .

ولقد كان جهده الأساسى ، الذى عبّرت عنه كتاباته التاريخية والفلسفية على السواء منصرفا إلى بلوغ ما أسماه بالنظرة « الجامعة Synoptic » إلى الواقع ، بحيث ينظر إلى أى كل ، لا فى كثرة أجزائه وعلاقاته فحسب ، بل فى كليته أيضا . فتلك فى نظره هى المهمة المميزة للفلسفة ، التى ترتد لهذا السبب آخر الأمر إلى نوع من الرؤية الفنية ، على الرغم من كل ما فى تفاصيلها من دقة وما فى براهينها من إحكام . ومن هنا كان حرصه على التوفيق بين العلم والدين ، اللذين كان انفصالهما وتنافرهما فى رأيه خطرا يهدد وحدة حياتنا الروحية . ولقد طبق على هذه المشكلة العامة منهجه الجامع ، كما طبقه على عدد من المشكلات الخاصة ، كمشكلة العلاقة بين العالم الباطن والعالم الخارجى ، وبين الذات والموضوع ، وبين الواقع والقيمة . وحاول ، مستلهما روح لوتسه ، أن يزيل الشقاق القديم بين حاجات القلب ونتائج البحث العلمى . ولم يكن يحتقر العلم — فقد كان له هو ذاته إلمام واسع بالفيزياء والكيمياء — ولكنه رأى أن كل بحث علمى لا يتعلق بالتجربة أو الواقع من حيث هو كل ، وإنما بوجه محدود جدا له ، متبعا فى سيره مناهج الانتقاء والتجريد والتحليل والتصنيف ، ولا ينتقل إلى مرحلة الإدراك التركيبى إلا فى مرحلة متأخرة . وفضلا عن ذلك فالعلم لا يدرس إلا الوقائع ، لا القيم . أما وجهة النظر الدينية فهى ، على العكس من ذلك ، تدرك التجربة من حيث هى كل ، وتؤكد

الارتباطات الإيجابية الهامة فى داخلها ، وتتجاوز الوقائع إلى القيم ».
وتركز اهتمامها على الطابع الشخصى للعالم الخاص الذى تكوّنه القيم ،
فى مقابل العالم اللاشخصى للعلم . والمنهج المتبع فى حالة الدين جامع ، موجه
صراحة إلى كشف لغز الشخصية ، الإنسانية منها والإلهية ، وهى المشكلة
التى يعجز العلم الطبيعى عن حلها . وفى هذا التأكيد لمشكلة الشخصية
يقترب مرتس من لوتسه .

ولقد أدى تطبيق مرتس لهذه النظرة الجامعة على مشكلات علم النفس
ونظرية المعرفة إلى وقوفه موقف المعارضة الشديدة من هيوم ، الذى كان
يحمل له مع ذلك احتراما شديدا ويدين له بالكثير . فقد أوضح أن
هيوم ، عندما حل الوعى إلى حزمة من الانطباعات تُتصور على مثال
الذرات المادية ، قد أغفل حقيقة واضحة هى أن الوعى سابق على تحليله ،
وينبغى أولا ان يوجد لكى يمكن القيام بأى تحليل له . وهكذا كان مرتس
متفقا تماما مع علم النفس الجديد عند وورد فى استعاضته عن الفكرة
القديمة القائلة بمجموعة متراكمة من المعطيات المنفصلة المفككة، بفكرة
المجرى المتصل للوعى ، وفى إدخاله للمعطيات الانفعالية والإرادية داخل
هذا المجرى المتصل ، إلى جانب الإحساسات . وقد أدى به التفكير
فى وحدة الوعى إلى القول بأن التنوعات والتميزات التى تجلبها التجربة ،
والتجربة وحدها ، تفترض كلها نوعا من الوعى « الأوّلى primordial » ،
الذى يتصف هو ذاته بعدم التنوع وعدم الانقطاع ، والذى يتخلص
بالتالى من أنواع الانفصال ، كذلك الذى يوجد بين الذات والموضوع ،
أو بين الذهن والجسم . وواضح أن هذا الرأى يشبه إلى حد بعيد فكرة
برادلى فى التجربة التى لاتعرف توسطا ، والتى تتألف من إحساس
محض . وليس من المؤكد إن كان مرتس قد استمدها من برادلى أوتوصل
إليها مستقلا ، غير أن الواضح أن هذه الفكرة يمكن أن تندرج ، بطريقة
طبيعية عضوية ، فى مذهب كذلك الذى يتطلبه مثله الأعلى فى النظرة
الجامعة إلى الأمور .

محتويات الجزء الأول

استدراك : وقعت بعض الأخطاء فى أثناء الطبع مثل :

فى صفحة ٣١٧ وضع رقم ٢ بدلا من القسم الثانى

فى صفحة ٤٩٧ ذكر القسم السادس وصحته القسم السابع

مطبعة الرسالة

[illegible]

الناشر
دار النهضة العربية
٣٢ شارع عبد الخالق ثروت - القاهرة

الثمن ٧٠ قرشا